המחקר

בדיני
יבום וחליצה תקנות עגונות
וקידושין על תנאי

Ueber ehegesetzliche Zeitfragen.

Zugleich eine kritische Behandlung des diesbezüglichen Leipzig-Augsburger Synodal-Referats, nebst einer Abhandlung: „Ueber freie Forschung in der Halacha".

Von

A. STERN,

Oberrabbiner in Neu-Pest.

Preis 1 fl. 50 kr.

Pest, 1872. Druck von Emerich Bartalits (Fünflerchengasse Nr. 5.)

Dem hochverehrten und heißgeliebten Schwiegervater, Seiner Wohlehrwürden des Herrn

Hirsch B. Fassel

vormals Rabbiners zu Proßnitz, Oberrabbiners zu Groß-Kanizsa, Besitzers des gold. Verdienstkreuzes und der großen goldenen Oesterr. Russ. und Sächs. Medaille für Kunst und Wissenschaft; Verfassers der Werke: „Die mosaisch-rabbinische Tugend- und Rechtslehre", „Das mosaisch-rabbinische Civilrecht", „Das mosaisch-rabbinische Strafgesetz und strafrechtliche Verfahren", „Zijon Bachorew", „Die mosaisch-rabbinische Religionslehre", „Zehn Worte des Bundes", „Neun Drusch-Vorträge", „Meosne Mispat" (hebr. halachisch in drei Foliantbänden, Manuskript); Mitarbeiters der jüd. Zeitschriften: Orient, Zeitschrift für die jüd. Theologie, Allgem. Zeitung des Judenthums, Wiener Mittheilungen, Ben-Chananja, Neuzeit; Verfassers verschiedener rabbinischer Gutachten und einzelner Predigten 2c. 2c.

als Andenken an dessen siebzigjähriges Jubiläum

in kindlicher Liebe und Verehrung gewidmet

vom Verfasser.

Briefe über konditionelle Trauung.

A.

An Seine Ehrwürden des Herrn Hirsch B. Fassel, Oberrabbiners Groß-Kanizsa.

Hochverehrter Herr Schwiegervater! Sie haben a. p. „Neuzeit Nr. 40, S. 473" ein Präservativ gegen Chaliza angeführt, und solches als in der Halacha begründet erklärt. Es ist dasselbe Präservativ, das Herr Rabbiner Dr. M. Joel in Breslau der Leipzig-Augsburger Synode empfohlen hat, und von der Synode nicht angenommen wurde. Sie benützen dieses Präservativ in Ihrer Gemeinde bei allen Trauungen, indem Sie die Formel konditionell geben, wo die Frau eine זקוקה ליבם werden könnte; und erwarten von allen ehrlichen Rabbinen, wie Sie sich ausdrücken, ähnliches Vorgehen bei Trauungsfunktionen. Von wem durften Sie Letzteres eher erwarten als von Ihrem Schwiegersohne, der Sie kindlich liebt und verehrt, den Sie doch auch, wie ich hoffe, zu den ehrlichen Rabbinen zählen, und der im Zentro des Landes, in der Nähe einer ständigen jüdischen Bevölkerung von 47000 Seelen (Pest, Neu-Pest, Ofen, Alt-Ofen), und bei der steten Strömung von Außen, so oft Gelegenheit hat aus trüben Szenen zu erkennen; wie die obligate Chaliza hart für Keuschheit, folgenschwer für Leichtsinn, kränkend für Wohlstand, drückend für Mittelstand und Armuth, und deprimirend überhaupt für religiöses Gemüth sich manifestirt. Sie hätten sich in dieser Ihrer Erwartung auch sicherlich nicht getäuscht, wenn Sie das angeregte Präservativ, als literarisches Objekt auch eingehender behandelt hätten, wie Sie doch sonst rabbinische Themata zu

behandeln gewohnt sind, und wie sich solche vom konservativen Standpunkte aus, auch nicht anders behandeln lassen. Wol kann von einer rabbinischen Autorität Ihresgleichen Niemand glauben, daß Sie für das empfohlene Heilmittel keine chemische Untersuchung, keine Auflösung in seine Grundelemente vorgenommen hätten; daß Sie das Präservativ hauptsächlich auf Grund seines, angeblich, historischen Accreditivs angenommen und empfohlen hätten. Allein das Judenthum zeichnet ja eben der Umstand aus, daß es keinen Autoritätsglauben anerkennt, wo der Glaube nicht in der Autorität der Tradition wurzelt; das Judenthum glaubt seinen Autoritäten, indem sie mit dem Gesetze überzeugen. Wie nothwendig die Ueberzeugung sei, erhellet allerklarst bei unserem Thema; und so lasse ich hier folgen Ihre eigenen Worte: „Beschlüsse einer Gemeinde betreffs Trauungen haben vollgiltige Kraft, und wird im Prinzipe (להלכה) von allen Gesetzeslehrern anerkannt, daß, wenn eine Trauung anders vollzogen wird, als sie nach dem Gemeindebeschlusse zu vollziehen ist, sie keine Giltigkeit habe. Hinsichtlich der Praxis (למעשה) sind wol Manche ängstlich und statuiren, es benöthige auch zur Auflösung einer solchen Trauung des Scheidebriefes (siehe Eben-Haeser Absch. 28 in Tur u. Beth-Josef); doch nur wegen der allzugroßen Wichtigkeit des ehelichen Bandes משום חומרא דאשת איש

Darauf gestützt haben manche Gemeinden, welche schon damals erkannten, daß das Chaliza-Gesetz es gerade nicht manifestirt, daß „die Wege der Thora lieblich sind", und nicht zu den Satzungen gehört, von denen geschrieben steht „Die Völker werden sie hören und sprechen: Wahrlich, ein weises vernünftiges Volk ist diese große Nation", die Einrichtung getroffen, daß bei jeder Trauungsvollziehung die Bedingung gestellt werden müsse, daß die Ehegattin der Leviratspflicht nicht anheimfallen dürfe. Dagegen haben Gesetzeslehrer Einsprache erhoben, indem nach den Worten des jerusalemischen Talmud eine solche Bedingung, gegen den Ausspruch der Thora lautend, wirkungslos sei. (Siehe

E.-H. Tur u. B.-J. 157 und Repons Taschbatz Abschn. 17). Aber Rabbi Mosche Isserls (רמ"א) rechtfertigt die Einrichtung jener Gemeinden mit den Worten: Wenn die Bedingung nicht lautet: „damit die Leviratspflicht nicht stattzufinden habe", sondern für den Fall, als die Gattin der Leviratpflicht anheimfallen sollte" u. s. w., so sei sie durchaus nicht gegen den Ausspruch der Thora und hat volle Wirkung. (Siehe Darke Mosche das.)"

Ob die Berechtigung zur Einführung des erwähnten Präservativs gegen Chaliza, aus der Autorität eines Gemeindebeschlusses in Ehesachen deduzirt werden könnte, möchte ich sehr bezweifeln; und für ganz gewiß halte ich, daß in einer Gemeinde, wo ein solches Präservativ eingeführt ist, die Kiduschin auch ohne solches (ddo. Gemeindebrauchs) volle Giltigkeit haben. Wie aus Beth-Josef zur Stelle, und direkt aus Adereth (שו"ת הרשב"א 1206) erhellet, können durch Autorität eines Gemeindebeschlusses die Kiduschin nur für solche Fälle als ungiltig statuirt werden, wo das Dekorum מחמת הפריצים (רשב"א) verletzt würde, oder wo hiedurch eventuellen Familienkalamitäten לגדור בפני תקלות (ב"י בשם הרשב"א) vorgebeugt wäre. Bei der Einfachheit des gesetzlich giltigen Verlobungsaktes, wo durch bloße Uebergabe einer Geldmünze oder eines Wertheffektes, zu Kiduschinzweck vor zwei Zeugen, eine Weibsperson an einen Mann gekettet werden kann; können gar leicht Familienkalamitäten *) entstehen,

*) Die Kalamität muß nicht gerade aus gemeinem Motiv einerseits, oder aus superfeinem Romanenstück beiderseits entstanden sein. „Ich erinnere mich aus meiner Jugend einer Geschichte. Kinder spielten die Farce einer gewöhnlichen Gassentrauung. Ein etwas erwachsenes Mädchen machte die Braut ein Knabe den Bräutigam. Es war Kinderspiel und Spaß. Aber das damalige Rabbinat in Fürth, wo dies vorfiel, verstand keinen Spaß, und entschied: das (Spiel)brautpaar müsse gesetzlich mit allen Ritualien getrennt werden. (Geiger's Zeitschrift für jüdische Theologie 4. Band S. 351.) Die Zeitschrift sucht ein Mittel gegen solche und ähnliche Eventualitäten. Das Mittel ist schon 600 Jahre gegeben!

da doch die Kiduschin für ihre Giltigkeit blos ein Alter von 12 Jahren und einem Tage bedingen. Wie häufig solche trübe Fälle in Adereth Zeiten (13. Jahrhundert) vorkommen mußten, und wie nicht sehr selten solche auch in Karo's Zeiten (16. Jahrhundert) vorkommen durften; könnten zeigen die Zitate aus Adereth, und die Weitläufigkeit, wie solche von Karo gegeben werden. „Wollen die Gemeinden in Corpore, oder jede Gemeinde für sich, präveniren solchen Kalamitäten, so haben sie במעמד כלם zu statuiren: daß jedweder Werth, ohne Mitwissenschaft des Vaters und ohne Anwesenheit der hiezu eigens designirten Männer, einer Weibsperson zu Kiduschinzweck gegeben, als הפקר גמור erklärt wird. Desgleichen fand ich vom Gaon Scherira (10. Jahrh.) und seinen Vorfahren, und wurden von ihm auch fremde Gemeinden zu solchen Maßregeln animirt. So soll auch jedweder Vater seine Töchter dazu veranlassen, unwiderruflich (ע״ד המקום וע״ד הרבים בלא שום פתח היתר וחרטה) als ungenießbar für sich zu erklären jeden Geldwerth, der ihnen, ohne Anwesenheit gewisser Männer, zu Kiduschinzweck sollte gegeben werden; so habe ich auch, wiederholter Malen, die Töchter unserer Stadt hierob unterrichtet." Josef Kolon (מהרי״ק 15. Jahrh.) erwähnt einer ähnlichen Maßregel, wonach Gemeinden unter Banneslast (תקנה בחרם) gestellt hätten eine Verlobung ohne Anwesenheit von zehn Personen. In den Konsequenzen ist ein großer Unterschied zwischen diesen zwei ungleich gearteten Gemeindeinstitutionen. Bei der ersten: תקנה בהפקעת קידושין, sind die geschehenen Kiduschin gesetzlich ungiltig; bei der letztern: תקנה בחרם, haben die Kiduschin von Seite des Gesetzes ihre Giltigkeit. Ob Beth-Josef mit dem Zitate letzterer Entscheidung von מהרי״ק, diesen Unterschied hervorheben will, weiß ich nicht. Isserls (E. H. 28, 21) will in מהרי״ק auch gelesen haben von Giltigkeit der Kiduschin bei תקנה בהפקעת קידושין*), und stützt darauf sein יש להחמיר

*) In מהרי״ק, wie Karo und Isserls zitiren, wird von תקנה בהפקעת קדושין nicht ausdrücklich gesprochen, und Karo's Zitat ist

לענין מעשה; aber in der Theorie ist dieser Unterschied gewiß gerechtfertigt. Für die Praxis fänden wir die mächtigste Stütze in Adereth, und erwägt man, daß תקנה בהפקעת קידושין nicht gerade in הפקר ב"ד הפקר wurzeln muß, wie in diesen Blättern wird eruirt werden; so verdienen Sie, lieber Herr Schwiegervater, allenfalls ein יישר כח für den Hinweis auf die gesetzliche Autorität eines Gemeindebeschlusses zur Verhütung von Familienkalamitäten. Es ist mir in meiner eigenen Praxis der traurige Fall vorgekommen, wo an einem unschuldigen Mädchen von 13 Jahren, mit Kiduschin Mißbrauch geschehen ist, und sind mir zwei ähnliche Fälle bekannt. Es wäre, fürwahr, schon Zeit, und Reformsucht könnte man Dieses allerwenigst nennen, daß das soziale Leben gegen eventuelle Schäden geschützt werde, wenn von Seite des Religionsgesetzes dagegen geschützt werden kann. Landesgesetze können uns gegen solche Kalamitäten nicht schützen. Ein unschuldiges Kind in's Netz gerathen, und es ist ohne zerschneidenden Get (גט כריתות) aus dem Netz nicht herauszubringen! Hier ruft das Religionsgesetz mit schallendem Posaunenton: Aide toi et le ciel t'aidra,

---

somit richtiger. Kolon läßt dort los ein ganzes Geschoß von schwerpfündigen Insulten gegen Moses Kapsoli, ein Kulturlicht des 15. Jahrhunderts: איש היה בארץ עוץ אויב שמו־כי זה האיש משה קפיסלי מפיל חללים רבים בקונשטנטינה העירה, להורות נתן בלבו וכל רוח אין בקרבו יודע בקרב כסילים וגם עושה ממזרים. Und was veranlaßte hier diese liebsamen Komplimente eines gelehrten Kollegen? Reb Schmuel gibt der unschuldigen, wol aber genäschigen Riwka eine Dattel in Gegenwart zweier Männer. Nimm Mädchen die Dattel בתורת קידושין! — Riwka schweigt, und ißt die liebe Frucht, doch nicht aus Liebe zu Reb Schmu'l! Rabbi Mosche Kapsoli sieht in Genäschigkeit keine Liebe, und im Schweigen aus Genäschigkeit keine Zustimmung. Dazu noch die תקנה בחרם — und Riwka darf auch von Andern naschen. Ein Kulturzustand im 15. Jahrhundert! Uebrigens, vielleicht auch schon ein Fortschritt; denn zu Mischnazeiten hat sich ein ähnlicher Reb Schmu'l, mittelst einiger Feigen, fünf Frauen auf Einmal angetraut (Kiduschin II, Mischna 7)! Datteln und Feigen und sonstige Süßigkeiten scheinen überhaupt, zu Mischnazeiten, gute Dienste in Liebessachen geleistet zu haben. (S. das. Misch. 1—2).

Die Autorität eines Gemeindebeschlusses in Ehesachen hat aber auch ihre natürlichen Grenzen, gegeben in dem Passus: לגדור בפני תקלות, zu schützen gegen Kalamitäten durch schnöden Mißbrauch des Gesetzes. Ein solcher Gemeindebeschluß hat für sich die Autorität des talmudischen Gesetzes, wie Adereth (שו"ת הרשב"א אלף רו) des Weitern auseinandergesetzt: הוא עשה שלא כהוגן ואפקעינהו רבנן לקדושין מיניה Weiter gehet hier die Kompetenz einer Gemeinde nicht, und wenn auch die eventuelle Chaliza allenfalls eine Kalamität für die Frau zu nennen ist; so hat doch darum die Partei keinen Mißbrauch mit dem Gesetze getrieben, und eine Gemeinde hätte weder das Recht, hierob einen bindenden Beschluß zu fassen, noch das Recht einen solchen Beschluß in seinen Konsequenzen aufrecht zu erhalten. Es läßt sich hier überhaupt ein bindender Gemeindebeschluß gar nicht denken. Konditionelle Kiduschin ohne freie Entschließung der Partei! Die freie Entschließung der Partei ist hier conditio sine qua non, und so kann der angeblich vor Jahrhunderten bereits gewesene Brauch konditioneller Trauungen, aus der Autorität eines Gemeindebeschlusses nicht erflossen sein.

Wie ich Eingangs erwähnte, finden Sie den Schwerpunkt für die Einführung konditioneller Kiduschin in der Halacha begründet, und so wird Ihre Ueberzeugung nicht alterirt, wenn auch das historische Faktum ganz wegfiele. Sie haben Letzteres entlehnt aus Beth-Josef, haben solches nach dieser Quelle auch treu gegeben, und haben auch Darke Mosche in korrelativer Beziehung zu dem gebrachten Zitat in Beth-Josef interpretirt; indem Sie die eigentliche Quelle, woraus Beth-Josef geschöpft hat, nicht bei der Hand hatten. Nun habe ich die interessante Entdeckung gemacht, daß der in Beth-Josef erwähnte Brauch konditioneller Kiduschin, für generelle Fälle nie existirt hat; und daß auch dann, natürlich, Darke Mosche nicht in den Sinn gekommen wäre, den Brauch für generelle Fälle zu rechtfertigen. Sieht man überhaupt das Jesch Nohagin in Beth-Josef mit kritischen Augen an, so steht dasselbe in zu starkem Kon-

trast mit dem unmittelbar früher, unter so viel Lärm der Kasuisten behandelten exzeptionellen Falle. Und konnte ich mir auch die Metamorphose, die Isserls als Darke Mosche für Isserls als Remo annimmt, indem er als letzterer den Brauch nur bei Mumer zuläßt, damit erklären, daß in ersterem de jure, und in letzterem de facto die Rede ist; daß das Nichtopportune in der kirchlichen Verfassung eine solche Rolle spielt wie in unserer Staatsverfassung; so ließe sich das doch, bei erwähntem so starken Kontraste, schwer annehmen; und um so schwerer, indem sich Isserls in beiden Erscheinungen unter die Aegide Israels aus Brünn (מהר"י מברין) stellt. So ging ich zur Quelle, d. h. ich suchte die Quelle, die aus Beth-Josef כתב בת"ה nicht so leicht zu ermitteln ist. Die Quelle ist תה"ד, zeigt aber einen ganz anderen Spiegel; denn daselbst S. 61, Rep. 223 heißt es: ויש נוהגין להתנות בכה"ג בשעת קידושין שלא תיזקק ליבם אם תפול לפניו. Also nicht für generelle Fälle, wie aus Beth-Josef *) zu lesen ist, sondern blos für exzeptionelle Fälle, war der Brauch in Gemeinden bezüglich konditioneller

---

*) Literärisch interessant ist, wie ein allzustrenges Urtheil an dem eignen Richter sich rächen kann. Karo, der hier durch ein unrichtiges Zitat irre führen könnte, will verfolgt und bis zum Untergange verdammt wissen die Schreiber des blinden Gaon Jehudai, indem sie in seinem Namen fälschlich aufgezeichnet hätten: daß für den Fall, daß der Levir ein Mumer ist, die Wittwe von der Chaliza dispensirt wäre (Beth-Josef das.) שערי צדק Schaar I., Rep. 53 weiset aber nach, daß nicht der blinde Gaon Jehudai, sondern der hellsehende Gaon Hilai die inkriminirte Halacha statuirt hat. Hier wieder, wenn die Weglassung von בכה"ג kein Druckfehler ist, hätten die Abschreiber des Beth-Josef an Geschichte und Halacha sich sehr vergangen. Was soll mit dem Abschreibern Karo's geschehen? (Diese Notiz verdanke ich unserem gelehrten Bibliographen in Pest, Herrn Rabbiner S. L. Brill). Moses Rabkesch (באר הגולה) schreibt das Anathema auf Treu und Glauben nach. Wir werden noch in diesen Blättern durch eklatante Beispiele nachweisen, daß sich das gründliche Quellenstudium auch bei Heroen der Halacha keiner allzugroßen Pflege erfreut hat.

Kiduschin, als Präservativ gegen Chaliza; dann gibt es auch natürlich keinen Kontrast zwischen den behandelten Fällen in Beth-Josef.

Mein edler Gönner, unser hochgelehrter Freund Herr Oberrabbiner Löw erzählte mir vor Jahren in Szegedin, eine Kritik aus Orthodoxenmund auf seine eigene Person: Herr Löw ist als gelehrter Forscher kein זוכר הכל, sondern ein „זוכער הכל". Ich merkte mir das gute Wort, denn ich bekam es mit als Weisung für Forschungen, und für junge und jüngere Forscher ist dieses auch eine sehr zu beherzigende Weisung. So suchte ich, was uns durch Einsicht in Trumath-Hadeschen an historischem Beleg verloren ging, und fand, und freue mich auch mit dem Funde, in שו"ת הרי"ף Rep. 118: Frage: An diesem Orte (?) ist eine Bedingung Brauch. Wer hier nämlich sich verlobt, (שכל מי שמקדש אשה במקומם) sagt die Weibsperson im Momente der Kiduschin: Zu jeder Zeit (כל זמן), daß du ein volles Jahr wegbliebest von diesem Orte (שתאחר ממקום זה שנה שלימה), werde ich für diesen Fall erlaubt für Jedermann (שתהא מותרת לכל אדם). Wird Kraft solcher Kondition die Frau erlaubt für Jedermann?"

Antwort: כל קדושין שהם על תנאי הם קדושין גמורים אלא שצריכין שתאמר לו הריני מקודשת לך אם תבא עד יום פלוני ואם לא תבא איני מקודשת לך ואם יהיו הקדושין בענין זה אם נגמר התנאי נגמרו הקדושין ואם לא נגמר התנאי לא נגמרו הקדושין

Aus der Antwort Alfassi's läßt sich wol die Frage, wie sie wörtlich zu nehmen ist, gar nicht herausfinden. Die Frage handelt von Nißuin, wie die Ausdrücke כל זמן und שתהא מותרת לכל אדם vermuthen lassen, während die Antwort blos von dem damals üblich gewesenen Zeitintervall zwischen den Momenten von Erußin und Nißuin zu handeln scheint. Und erwägt man, daß der sicherlich gelehrte

Fragesteller eine auf dem Gebiete der Halacha so entschieden gelöste Frage: Ob die Weibsperson für die Zeit zwischen den genannten Momenten sich bedingen könne: Wenn du nicht kommst bis an diesen und diesen Tag איני מקודשת לך? an den Gaon Alfassi zu richten nicht nöthig gehabt hätte; während es sich anderseits vielleicht historisch begründen ließe, daß trübe Rechtszustände ein Präservativ gegen die traurigen Konsequenzen von häufiger vorgekommenen Verschollensein (מפני תקנות עגונות) nothwendig gemacht hätten; so wird der Quellenforscher mehr Grund haben die Antwort als Problem aufzustellen, als die eigentliche Frage, bezüglich des wörtlich zu nehmenden Inhalts, und des für unser Thema historischen Nachweises. Wir haben es aber immerhin mit einem Alfassi zu thun, den man nicht so leicht hinwegeskamotiren kann; und so braucht der historische Beleg allenfalls einen starken halachischen Unterbau; um aus ähnlichen Motiven, und überhaupt aus Motiven gegen eventuelle Kalamitäten, konditionelle Kiduschin für generelle Fälle einzuführen. Einen solchen Unterbau beabsichtigen diese Blätter bei einer ordentlichen Auftheilung des Stoffes, und indem, wie bei jeder halachischen Dissertation, alle Fäden verwandten Stoffes miteingeflochten werden in das Gewebe. So kommen in das Gewebe Ihre Bemerkungen resp. Beweisführung (in derselben Nummer der „Neuzeit") gegen die Zulässigkeit der Leviratsehe in unserer Zeit, wo unsere Meinungen auf dem Wege der Quellenforschung scharf auseinandergehen, und, meiner unmaßgeblichen Ansicht nach, auch vom streng konservativen Standpunkte aus, der diesbezügliche Beschluß der Leipzig-Augsburger Synode gerechtfertigt werden kann; und so kommt schließlich in's Gewebe das דיני יבום חליצה ותקנות עגונות betreffende, und von Rabbiner Dr. Aub verfaßte Leipziger-Synodal-Referat, wo ich bei aller Hochachtung gegen den gelehrten Autor, zu einer scharfen Kritik mich veranlaßt sah, aus Liebe zur Wahrheit, und aus Eifer für die Ehre des Talmud und der rabbinischen Wissenschaft. — Fänden Sie den erwähnten Unterbau aus solidem Material konstruirt, und

wäre es mir gelungen Ihr empfohlenes Präservativ gegen Chaliza, als in der Halacha vollkommen begründet darzustellen; so wollte ich dankbar ausrufen: ברוך שכוונתי; und für alle Fälle finde ich mich veranlaßt, die Worte des großen Ascheri an einen gelehrten Zeitgenossen (?), dessen Ansicht in ehegesetzlichen Fragen er nicht theilen konnte, in kindlicher Ehrfurcht gegen מעלת כבוד תורתו הרמה nachzuschreiben: ומעיד אני שמים וארץ שאיני חוקר וחופש וחוטט לבטל דבריך אך אם הייתי יכול לקיים׳ היו חייבים עלי אך מה אעשה תורתנו תורת אמת ואין אדם רשאה להחניף בה (שו״ת הרא״ש כלל מו).

Diese Blätter haben noch einen andern Zweck, einen Pietätszweck, wie solchen die Widmung zeigt. Ein schwacher Tribut für den Sohn, für den Freund der rabbinischen Wissenschaft, für den Juden; und alle drei dürften nicht zu viel Bescheidenheit zeigen, indem sie sich in die Anerkennung ergehen: לך דמיה תהלה Wol nicht und gewiß nicht aus solchem Grunde, verbaten Sie sich jedwede Festivität zu Ihrem siebzigjährigen Jubiläum; doch weß Grundes immer Ihr Wille dahin sich beschied, Tausende von Freunden ehrten Ihren Willen, und begingen, wie Sie, die schöne Festzeit im Stillen. Nur ein Freund mochte nicht geschwiegen haben, und der durfte auch nicht schweigen; קרא בגרון אל תחשך וכשופר הרם קולך und am schönen Herbst- und Schofermorgen des 19. Elul hat der Genius des geistigen Judenthums, im solennen Festton dem Jubilar zugerufen: עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר Ein ganz korrekter Gruß! Sie haben die rabbinische Wissenschaft zu den höchsten Ehren erhoben הביאני המלך חדריו, sie ward mit Ihnen von drei kaiserlichen und königlichen Majestäten dekorirt, und diese allerhöchsten Auszeichnungen schmücken das rabbinische Judenthum. Und schön und allerwürdigst, und in dem erhabenen Sinne, wie es von uns Juden aufgefaßt wird, ist an

der rabbinischen Wissenschaft und eo ipso an dem rabbinischen Judenthum in Erfüllung gegangen das נקום לעינינו נקמת דם עבדיך השפוך Der rabbinischen Wissenschaft war viel Blut vergossen worden durch die Würdenträger und Apostel des Kreuzes, und die Zeit der schönsten und edelsten Rache, wodurch ausgesöhnt wird die ganze Vergangenheit, sie ist gekommen, Gott Lob gekommen: Die rabbinische Wissenschaft ward von dem gottesfürchtigsten und glorreichsten Monarchen, von Oesterreichs Kaiser und Ungarns Apostolischem Könige ausgezeichnet **mit dem goldenen Verdienstkreuze.** Sie ist gekommen, ja gekommen die schöne Zeit der Aussöhnung mit der Vergangenheit! Auf kirchlichen Fürstenstühlen ward die talmudische Literatur zum Tode verurtheilt; auf Fürstenstühlen der Wissenschaft ward der talmudischen Literatur Unsterblichkeit votirt, ward ihre Erhaltung mit Hunderten dotirt; das „Mosaisch-rabbinische Civilrecht“ verdankte sein Erscheinen der Unterstützung der österr.-kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. — Und so wie die Bundestafeln von beiden Seiten beschrieben waren, nirgends Stein, überall Gotteswort; so haben Sie auf ethischem und Rechtsgebiete die rabbinische Wissenschaft von allen Seiten als Wissenschaft dargestellt; nirgends Stein, überall Geist des Gotteswortes. Unter Ihrer Feder ist gar mancher Stein elastisch geworden, und wie der Midrasch von einer Rührigkeit unter den Steinen wissen will: זאת אומרת עלי יניח צדיק את ראשו וזאת אומרת עלי יניח, wird man veranlaßt an eine solche Rührigkeit עלי יניח צדיק את ראשו zu denken, indem man ansieht das von Ihnen aufgeführte Rechtsgebäude, zusammengestellt aus 2834 Steinen (§§.), exclusive Rechtslehre 48 §§.; und man wird daran umsomehr veranlaßt zu denken, indem man gegenüberstellt die kleinen und magern 287 §§. (Ritualgesetze der Juden), die Moses Mendelssohn (freilich war das nicht sein Feld, wie es das Ihrige geworden) anno 1773 mit sichtlicher Noth zusammengetragen hat.*) Und wie es von dem Salomonischen Tempel

*) S. Kaiserling's Moses Mendelssohn S. 280.

heißt: Und der Tempel ward bei seiner Errichtung aus ganzen Steinen, so wie sie ausgebrochen wurden erbaut; Hammer und Beil, überhaupt irgend ein eisernes Geräthe, ward beim Tempel nie gehört während er erbaut wurde; so wird an Ihrem Bau Kunst und Werth eben in der belassenen Originalität gesehen und geschätzt. Sie haben an den Steinen nicht gehämmert, Sie haben sie in ein Gefüge gebracht, wie Sie solche aus dem talmudischen und rabbinisch-literarischen Steinbruch gewonnen haben. Mit einem solchen künstlichen Gefüge produzirten Sie eine mosaisch-rabbinische Tugend- und Rechtslehre, brachten Sie systematische Ordnung in den rabbinischen Rechts-Codex, und wurden Sie der Schöpfer einer Theorie, deren das rabbinische Rechtsgesetz überhaupt entbehrte. Wie man Steine elastisch macht, wie man harte Begriffe breitlegt, scheinbar abstrakte Begriffe in konkrete Beziehung zu einander bringt; wie man Verwandtschaften aufsucht, und durch das verwandtschaftliche Moment dunkle Begriffe klar machen, und überhaupt näher präzisiren kann, das haben Sie in Ihren gelehrten Erläuterungen gezeigt. Und wenn es wol zu wünschen gewesen wäre, daß Sie mit Ihren Parallellen tiefer in's klassische Alterthum eingedrungen wären, nach Muster eines Zacharias Frankel; so haben Sie sich doch nichtsdestoweniger, zumal Sie das ganze Rechtsgesetz behandelt haben, mächtiges Verdienst erworben um die Erkenntniß des Talmud, und um die Methodik des Talmudstudiums. So haben Sie nicht nur die äußere Anerkennung, sondern auch die innere Erkenntniß der rabbinischen Wissenschaft gefördert und mächtig gehoben; und der Morgengruß des unsichtbaren Genius, an dem sich fest angeschlossen Wunsch und Segen: וכימיך דבאך, hat auch ein volles Echo gefunden in allen Hallen der Wissenschaft, und in allen jüdischen Gauen, wo für freundlichen Gruß für die Kämpen jüdischer Wissenschaft und jüdischer Ehre der Morgen schon angebrochen ist.

Doch nicht um Gruß, nicht um Dank und Anerkennung, ist es den großen Musensöhnen zu thun. In der Werkstätte der Wissenschaft

wird nicht für Lohn gearbeitet, und dürfte die viel besprochene Parole Simon's des Frommen „Seid nicht wie Diener, die bei ihrem Herrn arbeiten um Lohn" zunächst seinen Schülern, und überhaupt den Jüngern der Wissenschaft gegolten haben; indem im Dienste der Wissenschaft auf Lohn gehofft, die Wissenschaft schon lange keine Jünger hätte. Wol kein schönes Kapitel berührt, doch das Verdienst um die Wissenschaft wird eben dadurch glorifizirt לפום צערא אגרא So theilten Sie in Ihrem Vaterlande das Loos aller Propheten und Gelehrten. Es ist wol kein Exemplar zu bekommen von Ihrer Schrift "חורב בציון", aber — aber; und ist auch vielleicht das Maß des Rühmlichen nicht gar so voll in der Gemeinde, die es dem Konflikte mit weiland Oberlandesrabbiner Samſ. Raphael Hirsch zu verdanken hat, daß sie den gefeiertsten jüdischen Theologen Oesterreich-Ungarns als ihren Rabbiner besitzt.— „Die Gelehrten verbreiten Glückseligkeit in der Welt", und diese Glückseligkeit heißt Wissenschaft, weil die Glückseligkeit von der Wissenschaft ausgeströmt wird; in dieser Verbreitung liegt der Gelehrten Lohn, ihr größter und süßester Lohn. Und gäbe es für den Gelehrten noch einen größern Lohn, so wär's die Wissenschaft gepflegt von Vater und Sohn. So tragen diese Blätter Ihren Namen, und fürchte ich auch, daß eben dadurch das Zwerghafte dieser Arbeit erst recht in die Augen fallen wird; so fühle ich mich doch ganz glücklich, hiedurch einen schwachen Tribut kindlicher Liebe und schuldiger Verehrung abgetragen zu haben, und finden Sie auch zu diesem Zwecke hier beigedruckt eine Korrespondenz „Ueber die Nothwendigkeit der freien Forschung in der Halacha". Ich fühle mich glücklich, wenigstens nach Willen, Kraftanstrengung, Tendenz und Resignation Ihnen zurufen zu können: אל תקרא בניך אלא בוניך

נאום בנו המחבר וחתנו בא לשחר פניו במזמור לתודה במנחה ובתפלה

עוד יוסף ה" כח להפיק אורו בגבורות ישע ימינו לשם ולתהלה

B.

An Seine Ehrwürden des Herrn Dr. M. Joel, Rabbiners Breslau.

Sie haben der Leipziger Synode, als Präservativ gegen Chaliza, Einführung, resp. Verallgemeinung des Trauungsmodus: „קידושין על תנאי“ empfohlen. Die Ehre, Schutzmittel zu suchen gegen wahrscheinliche und eventuell mögliche Chaliza-Fälle, gehört nicht ausschließlich unserer Zeit an; und wie auch in diesen Blättern, III. Abtheilung, wird nachgewiesen werden, laborirt das Judenthum an solchen Mitteln seit den ersten Jahrhunderten unserer gewöhnlichen Zeitrechnung. Um so gerechtfertigter ist aber das Streben, ein solches Mittel zu finden, u. zw. zu finden auf dem Boden, wo es von den Rabbaniten bis auf unser Jahrhundert ist ausschließlich gesucht worden. Nach Ihrer Ansicht läge das Remedium allernächst, und wäre es, so zu sagen, Kurzsichtigkeit, daß man um den Brei so lange herumgeht; denn so belieben Sie Ihren Antrag einzuleiten. „In der That gibt es ein, meiner Ansicht nach, unverfängliches Mittel, das nicht unbekannt ist, dessen Stichhaltigkeit man aber nicht allgemein sich zum Bewußtsein gebracht hat; es ist dies נישואין על תנאי קידושין על תנאי“ Ich erlaube mir die Motivirung Ihrer Ansicht hier wortgetreu zu geben, und meine unmaßgeblichen Bemerkungen daran zu knüpfen. „Alle Einwendungen dagegen, als ob nämlich der Talmud תנאי בנשואין perhorrescire, sind zu entkräften, und sind bereits entkräftet worden. Immer ist es angewendet worden, wenn der Levir ein מומר war. Vergl. Eben Hauser 157, 3, wo Rab. Moses Isserls glossirt והמקדש אשה ויש לו אח

מומר יכול לקדש ולהתנות בתנאי כפול שאם תפול לפני מומר ליבום שלא תהא מקודשת Was hier bei מומר geschieht, braucht blos immer zu geschehen, und es hat nach der strengsten Observanz Chaliza nicht einzutreten. Alles was talmudisch dagegen vorgebracht werden kann, daß es heiße בעילת זנות oder daß es sei תנאי על מה שכתוב בתורה ist bereits bündigst widerlegt in dem bekannten Handbuch für Ehesachen נחלת שבעה. Um aber eine noch maßgebendere talmudische Autorität anzuführen, verweise ich auf die Responsen נודע ביהודה Theil II. Kap. 56. In diesem Responsum ist es eine Pietät gegen die Entscheidung des רמ"א was den Verfasser veranlaßt, auf תנאי כפול zu bestehen, sonst würde er auch schon in der einfach ausgesprochenen Bedingung eine genügende Willenserklärung sehen, die gegen die spätere etwaige Chalizapflicht schützte. Ich sage das, weil die Manier, wie R. Ezechiel Landau dann die Bedingung formulirt, heutzutage nicht acceptabel ist, und man also das Recht, einfacher zu verfahren, nachweisen muß" (Referate über die der ersten isr. Synode zu Leipzig überreichten Anträge S. 181—182).

Auf den ersten Theil Ihrer Bemerkung" Alle Einwendungen dagegen, als ob nämlich der Talmud תנאי בנשואין perhorrescire, sind zu entkräften" läßt sich wol nichts einwenden, indem Sie die Beweise hiefür in der Feder gelassen haben; wol aber auf den 2. Theil „Und sind bereits entkräftet worden". Frage: Von welchen Autoren? Oder stützen Sie diese Ihre Behauptung auf das Statut für מומר? Wie Sie wissen, ist dieses unter den Exzeptionsfällen das einzig unangefochtene Statut, u. zw. aus dem Grunde, weil bei Mumer, nach Meinung der Gaonim, wogegen Raschi die härteste Opposition bildet, auch ohne Kondition die Bruderwittwe von Chaliza dispensirt wäre. (Tur. B.-J. E.-H. 157). So ist der Tenai selbst eine Chumra, und Tenai-Kaful ein Lo Plug. Von Mumer ließe sich selbst auf die übrigen Exzeptionsfälle nicht so leicht schließen, wie auch, wie in diesen Blättern wird nachgewiesen werden (S. auch Neuzeit a. c. Nr. 17) Kasuisten, außer bei

Mumer, keine konditionelle Trauung zulassen; um wie viel weniger ließe sich von Mumer schließen auf generelle Fälle; und Ihr Schluß: „Was bei Mumer geschieht, braucht blos immer zu geschehen", ist somit ein doppelt unrichtiger. Und wollten Sie so freundlich sein, in dem von Ihnen als schlagendsten Beweis gebrachten Responsum nachzulesen den Passus: כיון שבזה אמרינן אנן סהדי דלא ניחא לה להיות זקוקה למומר והתנאי הוא רק גילוי מלתא דאינה מוחלת מחמת חיבת נישואין אולי לא בעינן תנאי כפול so bin ich überzeugt, daß Sie von besagtem Responsum keine so mächtigen Deduktion ziehen werden, und daß Sie den in dieser Affair so gewaltig rigorosen Autor, wie eben das besagte Responsum, und die danebenstehende Formel zeigt, nicht als Gewährsmann für allgemeine Einführung konditioneller Kiduschin wählen werden; worüber noch Näheres in diesen Blättern.

Sie sagen ferner „Alles was talmudisch dagegen vorgebracht werden kann, daß es ב״ז heiße u. s. w. ist bereits bündigst widerlegt worden, u. s. w." Sie sehen hier blos das ethische Moment während der Dauer des Ehebündnisses. Diesbezüglich ist die Schule Hillels noch weiter gegangen als unsere Kasuisten; denn während letztere einen Unterschied machen zwischen eventueller Auflösung der Ehe bei Lebzeiten des Gatten, und der Auflösung vor dem Tode desselben, sagt die Schule Hillels auch von ersterem Falle: כיון דאיכא קידושין וכתובה לא אתי למימר דבעילתו ב״ז (Jebamoth 107 a) Auch Ihr Rezensent trägt hier mit seinem schönen Farbenschmuck des ethischen Moments, blos seine subjektive Anschauung in das Objekt herein, indem er sagt: „Dr. Joels Auskunftsmittel קידושין על תנאי allgemein zu machen, hat Dr. Aub mit Recht zurückgewiesen, denn besser ist hin und wieder ein arger Mißstand, als eine fortwährend demoralisirende Institution, sei es nur eine Fiktion" (Referate S. 156). So gefährlich wäre die Sache nicht, und die Schule Schammais mit ihrem אין תנאי בנישואין

hat auch die Gefahr nicht von dieser Seite gesehen. Sie sah vielmehr die Gefahr in dem Umstande, daß da bei eventueller Auflösung der Ehe, solche in ihren Konsequenzen als Konkubinat a priori mußte angesehen werden, und nach der Prämisse אין אדם עושה ב"ב"ז die Vermuthung spricht für geschehene Auflassung der Kondition, אחולי אחלי' לתנאי: bei Gestattung konditioneller Nißuin, das Weib als אשת איש od. שומרת יבם sich wiederverheirathen könnte. Von diesem Gesichtspunkte hat Hillel gewiß dem Schammai zugestimmt, wie Toßephot von anderer Seite erhärten will (Näheres in diesen Blättern); und wir gewännen auch hier den Tripel-Schluß: Prinzipiell sind beide Schulen für נישואין על תנאי Bezüglich des ethischen Moments während der Dauer der Ehe sieht auch die Schule Schammai's kein Makel an נישואין על תנאי Von Seite der Konsequenzen stimmt auch Hillel mit Schammai אין תנאי בנשואין Nun ist es wol wahr, daß Schammai und Hillel nur von der allgemeinen Verpöntheit des Konkubinats sprechen, wo eventuell das Ehebündniß bei Lebzeiten beider Gatten, als gepflogenes Konkubinat könnte markirt werden; und so wollen auch Kasuisten, wie erwähnt, die Prämisse אין אדם עושה' bloß an besagten Fall knüpfen (S. Beth Schmuel 157, 6), wie auch dessen in Ihrem zitirten Responsum erwähnt wird. Aber da ist es unter Anderen auch Ihr Gewährsmann, der, zur Stelle, seinem gelehrten Fragesteller und seinem Moralisten auf die Bemerkung: מ"ש בין בחייו ובין אחר מותו והלא גם אחר מותו הרי למפרע כל ימי חייו המה ב"ז das schöne und zustimmende Kompliment macht והנה ישמעו אזניך מה שפיך מדבר, worüber noch Näheres in diesen Blättern. Doch, gesetzt, dieses Alles fiele weg, und wir beließen es bei dem erwähnten Unterschiede; so bekämen wir erst das eigentliche Moment vor Augen, wodurch תנאי בנשואין perhorreszirt werden müßte. Ich ergehe mich hierüber eines Weitern in diesen Blättern, und will mich daher hier, in Erwiderung auf Ihre Bemerkung, nur kurz fassen. Nehmen wir an einen konkreten

Fall: Reuben geht mit Lea, für Chaliza-Eventualität, in konditionelle Trauung ein. Reuben ist kinderlos gestorben, so ist Lea nicht sein Weib, sondern blos seine Konkubine gewesen, und Schimeon hat kein Leviraths-recht auf Lea. Nun dürfte aber nicht nur Schimeon, sondern auch der Vater des Schimeon, will sagen der Schwiegervater, die Lea heirathen. Freilich wird das von spätern Kasuisten als rabbinisch unerlaubt statuirt. Aber gesetzt den Fall, der Schwiegervater (und ich nehme diesen Fall an, weil er der scheußlichste ist) hätte es gethan; wären die Kiduschin etwa keine giltigen Kiduschin? Hier ist das eigentliche ethische Moment, und die Ehre der Religion ist in Gefahr, und auch nur der Schatten einer solchen Möglichkeit ist hier keine leere Fiktion. So durfte es gar nicht wundern, wenn sich Autoren, selbst für Exzeptionsfälle, außer Mumer, für נשואין על תנאי nicht entscheiden konnten. So finde ich לפע"ד die Motivirung Ihres Antrags für unrichtig, und unterscheide mich aber hiebei von Ihrem Rezensenten in zwei Dingen: Ihr Rezensent hat Ihre Motivirung für sachlich richtig gefunden, und mehr aus ästhetischem Geschmack als aus wesentlichem Grunde Ihren Antrag verworfen. Ich finde Ihre Motivirung für unrichtig, und plädire für Ihren Antrag; und empfehle Ihnen diese Blätter als bescheidenes Echo Ihres Antrags. Ich habe Ihnen ehrw. Hr. Kollege Gelegenheit und Ursache gegeben, kein נושא פנים בתורה zu sein, wofür ich Ihnen sehr dankbar sein werde. Sie haben die Kritik selbst provozirt mit Ihrer schönen und richtigen Bemerkung zur Einleitung Ihrer Motivirung: Nirgends mehr als in Ehesachen ist der consensus omnium wünschenswerth; und indem ich Dieses von ganzem Herzen anerkenne, will ich auch jede Kritik, und zunächst die Ihre, freudigst begrüßen.

Neu-Pest, im Juni 1872.

In aller Hochachtung

Der Verfasser.

Brief über die Nothwendigkeit freier Forschung in der Halacha.

C.

An Seine Ehrwürden des Herrn M—h, Rabbiners in P.

Sie haben mich, ungeachtet Ihrer streng orthodoxen Richtung und zur Ehre derselben, in Würdigung meiner ehrlichen Intensionen, die Sie, wie Sie sich ausdrücken, zunächst aus meiner Broschüre אגרת פתוחה לכבוד רבנו משה בר מיימן ז״ל בענין מינקת חברו entnommen haben, warm aufgemuntert, den Weg der freien Forschung auf dem Gebiete der Halacha fortzusetzen. Sie haben es erkannt und anerkannt, daß das Studium des Talmud und der Halacha bei systematischer Behandlung, bei streng logischer Prüfung der Begriffe, Doktrinen und Sentenzen, bei gründlicher Sprach- und Geschichtsforschung an Licht gewinnt, ein vollständiges Studium wird; und daß religiöse Zeitfragen nur bei so gearteter Behandlung der Quellen, zur Ehre des Talmud und der Halacha gelöst werden können. So verjüngt sich das Gesetz, und bleibt ewig jung wie der Gesetzgeber „Die Schrift ist Gottes Schrift, nicht gebannt an den Tafeln, sondern sich frei bewegend in den Tafeln והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלחות אל תקרא חרות אלא חירות" (Erub. 54 a). Bei solch' freier Bewegung ist die kleine Schriftquelle zu einem großmächtigen Ozean angewachsen, und das rabbinische Judenthum bewegt sich ganz sicher, erstarkt und breitet sich immer mehr aus auf den Fluten eines Weltmeeres; während die Samaritaner in dem beengten Quellbett, bis

auf eine winzig kleine Ziffer, vom Wasser verschlungen worden sind (Munk's Palästina I. B.); und während die Karaiten dem Loos der Samaritaner nicht entgehen, und die auf einen kleinen Rest Herabgekommenen der sichere Schiffbruch erwartet inmitten eines Flüßchens, wo Sandbänke und Felsen nicht zu umschiffen sind. Sie haben dieses Alles erkannt und anerkannt, und haben mir dennoch nicht gestattet, Ihren geschätzten Namen vollständig zu geben, und solchen öffentlich zu glorificiren; was ich um so mehr bedauere, indem ein so klangvoller Name aus dem Lager der ehrlichen Orthodoxie, sicherlich nicht ohne wohlthätigen Rumor geblieben wäre in den Gauen unserer Neukaraiten oder Stabilisten, die den Ozean absperren wollen gegen alle Zu- und Abflüsse, uneingedenk der Schrift, wo solcher Wechsel in den Gewässern des Ozeans als Naturnothwendigkeit figurirt, indem es sich dabei mehr um den Bestand des Festlandes als um den des Ozeans handelt; die, ohne Bild gesprochen, in dem eventuellen Stillstand nicht sehen den sichern Rückgang, den Rückgang bis zum Untergang. Was der schlichte und unabhängige Rabbi Joßi b. Joeser nicht gefürchtet hat, so bemerken Sie mir,*) hat doch gescheuet der im Amte gestandene Rabbi Jehuda Hanaßi, wenngleich seine Autorität durch seine Dawidische Abkunft, durch seinen unermeßlichen Reichthum, durch sein Freundschaftsverhältniß mit Kaiser Antonin an ehernen Säulen gestützt war. Der Naßi nahm Anstand das Brod eines Nichtjuden zu erlauben. Ich habe mir schon in zwei Dingen Erleichterungen erlaubt: Man könnte uns heißen „Beth-dine-scharje"; wie man, aus gleichen Gründen, Rabbi Joßi genannt hat: „Rabbi Joßi Scharje". (Aboda-Sara 37 a. Edujath 8, 4 Maim. das.) Und wie sollte ich bei einer doppelt abhängigen Amtsstellung, in einer kranken Zeit wie die unsrige, wo Abkunft, Wissen, Alter und Kulturbestrebungen so leichte Objekte geworden sind gegen die bleiernen Gewichter idiotischer Schwärmerei; wo die rabbinische Autorität von Innen gelockert und von Außen ganz bloßgestellt worden ist; wo bei

*) Aus dem hebräischen Idiom übertragen.

der einen Partei Alles zu verlieren, und bei der anderen Partei nichts mehr als die Ehre des Märtyrerthums zu gewinnen steht; wie sollten ich und Rabbinen Meinesgleichen, bei solch' abnormen Zeitumständen, nicht fürchten, das an und für sich gewiß nur Ehren-Epitheton Rabbi Scharje? Das Lager der Machmirim verschanzt sich unter den Schutzwällen der Mischna- und Talmudzeit, empfindet nicht die Geißelhiebe der Erleuchteten aus jener Zeit, und findet nicht den in den damaligen Zeitumständen liegenden Veranlassungs- und Entschuldigungsgrund für die nach der erschwerenden Seite gravitirenden Gesetzeslehrer. Das wäre aber noch nicht das eigentliche Uebel, nicht das Kriterium für unsere Zeit; denn Machmirim und Mekilim, mehr und weniger erleuchtete, mehr und weniger beängstigte Köpfe hat es zu allen Zeiten gegeben. Aber auch zu allen Zeiten, seit der Talmudperiode, war das Volk gesund; Machmirim und Mekilim mochten sich wol befehden, doch keine Fehde gab es zwischen Volk und Lehrern; während unsere Zeit krankt an innern Gebrechen, an einer in Religionssachen moralischen Herabgekommenheit des Volkes, an einer Berührung von Extremen im Herzen des Volkes. Unser Volk emanzipirt sich von dem Religionsdruck im praktischen Leben, und Speise- und Sabbatgesetz stehen leider unter größerem Druck, als sie selbst je auf die Religionsbekenner ausgeübt haben. Soll jedoch die Emanzipation von manchen rituellen Härten eine gesetzlich anerkannte werden, so giebt's statt Anerkennung Verkennung, das Volk ist gegen Rabbi Joßi Scharje, und es fehlt nicht viel, und Rabbi Joßi Scharje ist ohne Volk. — Ich will die zarten Beweggründe Ihrer Zurückgezogenheit, Ihres unwillkührlichen Zurückhaltens der Honig- und Milchsubstanzen unter der Zunge, gewiß sehr würdigen; und die Männer in Israel, die selbst auf die Gefahr hin Rabbi Joßi Scharje's verschrien zu werden, mit der offenen Sprache, bei herabgelassener Visir, herausrücken, begleiten Anerkennung und Segen von Männern Ihresgleichen in die Arena, als Schutz und Schirm gegen die Pfeile der Dunkelmänner aus Dunkelheit, und der Dunkelmänner von Profession;

und so nehme ich den Faden wieder auf, der sich durch unsere Korrespondenz gezogen hat, um die Nothwendigkeit der freien Forschung zu eruiren.

Ich habe Sie, beispielsweise, auf zwei von einander ganz verschiedene Themata aufmerksam gemacht, die ganz geeignet sind die erwähnte Nothwendigkeit als conditio sine qua non darzustellen, wenn wir Licht sehen sollen in der Halacha, wenn wir verwerthen sollen das gewonnene Licht, um damit, wie beim Leuchter im Heiligthum, die nöthigen Lichtflammen zu erzeugen (Sabbat 22 b), so daß der ganze Leuchter in Licht stehet, vom Mittelpunkte (נר אמצעי) das Licht ausgestrahlt wird nach den Seitenarmen, und diese wieder beleuchten den Mittelpunkt (שהיו מצדדין פניהם כלפי נר אמצעי) (Menachoth 98 b), und alle Lichter leuchten nach der Seite hin, wo man Licht braucht (Raschi).

Wie verhielten wir uns bei der eventuellen Kasualfrage: Ob ein jüdischer Soldat oder Krieger, vom rein religiösen Standpunkte aus, am Sabbat seinen Degen tragen dürfe? Strikte nach dem Status quo der Halacha fiele die Antwort verneinend aus (Orach-Chajim 301, 7 Mag. Abr. 10 Sieh Tur Beth-Josef), und diese Verlegenheit stünde uns wol nicht sehr gut an; während, meiner Ansicht nach, gerade im Geiste der Halacha für das Gegentheil zu entscheiden wäre. Wir gehen zu diesem Behufe zur Quelle, in deren Spiegel wir Vergangenheit und Gegenwart zugleich sehen, und die für Glaubens- und Satzungslehre und Lehrmethode so kostbare Ingredienzen enthält. Es heißt im Talmud (Sabbat 63 a): Mischna: Ein Mann darf am Sabbat nicht ausgehen mit Degen oder Bogen, oder dreieckigem Schild, od. rundem Schild, od. Spieß (Beth-Josef hat auch בליק ?), wofern er damit ausgehet, ist er ein Sündenopfer schuldig (Maimoni H. Schabbat 19 hat nur חייב). R. Elieser sagt: Es sind das Schmuckeffekten für den Mann (תכשיטין הן לו), und die Chachamim sagen: Sie sind nur zur Schande (אינן אלא לגנאי), denn es steht geschrieben: Und sie werden stumpf

machen ihre Schwerter zu Sicheln und ihre Lanzen zu Rebenmessern. Nicht wird erheben Völk gegen Volk das Schwert, und nicht lernen sie fürder den Krieg (Jesaea 2, 4 Micha 4, 3. Nach Zunz). Gemara: Es heißt in der Bereitha: Sie fragten R. Eliezer: Wenn solche Effekten Schmucksachen sind, wie hörten solche auf gänzlich zu existiren zu Messiaszeiten? Weil sie keine Bedürfniß sein werden, wie geschrieben steht: Nicht wird erheben Volk gegen Volk das Schwert. So mochten sie bleiben als pure Schmuckeffekten? Hierauf Abaja: Etwa eine Leuchte am hellen Mittag? (שרגא בטיהרא) im Gegensatze zu Schmuel: Unsere Zeit differirt nur von der Messiaszeit bezüglich der Abhängigkeit von den Potentaten (aber die Kriegswaffe wird nicht außer Brauch kommen. Raschi), wie geschrieben steht: Der Lüstige wird nicht aufhören zu sein im Lande (5. B. M. 15, 11). Die Beraitha (die die Kriegswaffe als unnöthiges Effekt hält für die Messiaszeit) unterstützt die Ansicht des R. Chija b. Aba: Alle Profeten führten ihre Prophezeihungen nur ausschließlich auf die Messiaszeit, während von der Seelenwelt das Schriftwort gilt: Kein Auge hat sie noch gesehen, Gott, außer dir (Jes. 64, 4). Abaja fragt den R. Josef: Wo wäre die Meinung des Rabbi Eliezer in der Schrift begründet? Es steht geschrieben: Gürte das Schwert um deine Lenden, Held, deinen Glanz und deinen Schmuck (Psalm 45, 4). Hierauf bezüglich entgegnet Rab. Kahano: Ist ja dieser Vers auf das Thorastudium gesagt? (Das Schwert ist die Thora, der Held der über das Thorastudium Rechenschaft ablegende Todte vor dem Richterthrone Gottes. Raschi das.) Antwort: Kein Vers geht heraus aus seinem Stammsinne (אין מקרא יוצא מידי פשוטו). Zu 18 Jahren hatte ich bereits das ganze sechstheilige Mischnawerk durchgelernt, entgegnet hierauf R. Kahano, und ich wußte nicht, daß ein Vers nicht herausgehet aus seinem Stammsinne bis zu diesem Moment (ולא ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו עד השתא). Was mochte R. Kahano damit gesagt haben?

Der Mensch soll zuerst lernen, und dann trachte er nach gründlichem Verständniß (דלינמר איניש והדר ליסבר)."

Warum hat R. Elieser seine Meinung mit dem Psalmvers nicht argumentirt, wie solches R. Josef für ihn gethan hat? Mag R. Elieser für Schmuel oder gegen Schmuel sein, so ist doch in beiden Fällen seine Meinung nicht widerlegt worden, und warum ward dieselbe nicht erhoben zur Halacha? Ist אין מקרא יוצא מידי פשוטו anerkannt als hermeneutische Grundregel, wie solches auch aus anderen Stellen erhellet (Jebamoth 11 b, 24 a); wie haben die Chachamim den gegen ihre Meinung deutlich sprechenden Psalmvers so ganz unbeachtet lassen? Wie die Polemik in dieser Halacha zeigt, gehen die Vorstellungen bezüglich der Messiaszeit scharf auseinander, und liegt hievon der Grund in der verschiedenen Beurtheilung der diesbetreffenden Prophezeihungen. Letztere strikte genommen, ist die Messiaszeit identisch mit Welterleuchtung und konsequenterweise mit Weltfrieden. Die Menschheit hat ihr Ziel erreicht, die ganze Welt bildet Einen Staat, die ganze menschliche Gesellschaft Eine Familie. Ein Glaube verschwistert alle Menschenkinder mit einander, Ein moralisches Prinzip kettet sie Alle aneinander. Eine solche Messiaszeit war wol nicht die von den Talmudisten erwartete und erhoffte, und die Bar Kosba-Epoche aus Mischnazeit ist der klarste Spiegel vom Gegentheil. Doch da gibt's ein unliebsames Dilemma, aus dem, nach Ansicht der Chachamim, nicht herauszukommen ist. Glaube und Schrift kollidiren, und dabei gibt's noch ein sehr wichtiges, u. zw. das schönste Moment im jüdischen Glauben zu retten: Worauf sollen sich sonst die Prophezeihungen beziehen? Etwa auf Beschaffenheit und Verfassung der Seelenwelt (עולם הבא)? Ueber Seelenwelt gibt es keine Vorstellung für einen Geist in Staubeshülle. Von Moses bis zum letzten Propheten ist kein Seherauge in solche Geisterwelt gedrungen. „Kein Auge, Gott, außer dir hat sie je gesehen. Wer glaubt, wird selig (אלהים יעשה למחכה לו)," und das scharf pronunzirte כל הנביאים לא נתנבאו scheint auch eine Verwahrung zu involviren

gegen anders geartete Doktrin aus Mischnazeit. Keinen Ausweg aus diesem Dilemma, man kann den Glauben an einen spezifisch-jüdischen Messias nicht auflassen, man kann die biblischen Prophezeihungen nicht diskreditiren; so verbinden die Chachamim Glauben mit Schrift, und glauben Beides. Daß Schmuel einen Ausweg aus diesem Dilemma gefunden hätte, wie im 14. Jahrhundert Schemtob b. Abraham (מגדל עוז), daß nämlich die Prophezeihung von einem Weltfrieden nur bildlich zu nehmen sei (Maim. H. Melachim 12, 1), dafür gibt es keinen Grund; daß auch Schmuel die Prophezeihung auf keine Seelenwelt sich beziehen läßt, das ist mehr als Vermuthung; denn wie vorangehend der Talmud sagt: Abaja ist gegen Schmuel, so dürfte es auch hievon heißen: Schmuel ist gegen R. Chija b. Aba, und man bemerkt auch in Raschi einen sichtlichen Zwang in der diesbezüglichlichen Interpretation; daß aber Schmuel auch einen Glauben in Kollision mit der Schrift als nicht annehmbar hält, davon zeugt seine Doktrin: Unsere Zeit differirt nur insoferne von der Messiaszeit, daß die Abhängigkeit von den Potentaten (שיעבוד מלכיות) aufhören wird. Ein selbstständig jüdischer Staat in der Reihe der Staaten, Israel wird auch seine Kriege haben, denn es steht geschrieben: Der Lüstige eig. Eroberungslüstige wird nicht aufhören zu sein auf dem Erdboden. (Dieser Schriftbeleg ist hier aus dem Rahmen der Schrift herausgenommen, ist blos ein Kleid für die Idee, eine licentia poetica, was Raschi nicht gerne zugesteht, daher auch der Zwang in der Interpretirung. Der Ausdruck שיעבוד מלכיות בלבד ist ein nothwendig präzisirter Ausdruck, um den Gegensatz zu den Erscheinungen im Sinne der Profeten vollkommen herauszustreichen). Ein jüdisches Reich setzt natürlich voraus den Wiederbesitz Jerusalems, die Wiedererbauung des heiligen Tempels; und so scheinen auch die Toßafisten Schmuel unrichtig aufgefaßt zu haben, indem sie fragen (Schlgw. אין בין): Gebören etwa Jerusalem und religiöser Kultus in Jerusalem nicht zum Unterschied der Jetztzeit von der Messiaszeit? Und die Bemerkung dürfte richtiger gewesen sein gegen

die Chachamim: Wie verträgt sich eine Weltmessiaszeit mit dem Bestande eines vollständig ausgestatteten jüdischen Königreichs? Wie Maimoni (verschieden von Raschi Numeri 24, 17, im Sinne unbekannter Midraschstellen S. Lechem Mischne H. Melachim 11, 1) das Seherauge Bileam's in zwei von einander verschiedene Messiaszeiten, wie solche Lechem Mischne nennt, eindringen läßt; so kann auch Schmuel zwei von einander verschiedene Messiaszeiten die Profeten inauguriren lassen, u. zw. eine spezifisch jüdische Messiaszeit und eine Weltmessiaszeit. Maimoni will das wol nicht zugeben, er hält mit Schmuel und mit den Chachamim, er kommt aber auch aus dem Dilemma nicht heraus; denn indem Maimoni spricht von einem pur jüdischen Messias, von einer jüdischen Regierung, von einem altjüdischen Kultus, von einem altjüdischen Gesetz mit Schmitoth und Jobel, malt er zugleich in schönsten Lichtfarben eine Welterlösung; eine Welt ohne Krieg, ohne Neid, ohne Groll, ohne Nahrungssorgen, ohne Handel; eine Welt von lauter Musensöhnen, alle begeistert und sich begeisternd für die Gotteserkenntniß; so, daß Kesef Mischne von den zwei total sich widersprechenden Abschnitten (H. Melachim 11—12) sagt, und wahrscheinlich mit kritischer Absicht: הפרק הזה ושאחריו אמונות טובות בביאת משיחנו Halten wir uns nicht an Schmuel, der in einen rein jüdischen Messiasglauben auch eine Logik hineinbringen wollte, und der, wie die Bar Kosba-Periode zeigt, auch im Geiste seiner Zeit gedacht, geglaubt und gelehrt hat; so bleibt es auch bei dem alten Dilemma, beim Widerspruch zwischen Glauben und Schrift. Mir scheint auch, daß die Zeitgenossen des Rabbi Hillel sich dessen müssen bewußt gewesen sein; denn indem letztere auf die freie Aeußerung des erstern „Israel hat keinen Messias zu erwarten, denn solchen haben sie bereits aufgegessen in den Zeiten Chiskijahus (Sanh. 99 a)" nichts Anderes erwidern, als: „Gott verzeihe dem Rabbi Hillel diese Aeußerung," so scheint darin das Zugeständniß zu liegen, daß sich das Gegentheil wol glauben läßt, daß man solches glauben soll, daß man aber solches mit der Schrift nicht beweisen kann.

Dieses vorausgeschickt muß es allenfalls auffallen, und darnach formuliren wir auch die Frage: Wie haben die Chachamim ihre Halache, bezüglich des Tragens einer Waffe am Sabbat, gestützt auf den Profetenvers, der so verschieden interpretirt und aufgefaßt wird? Und wäre ganz abzusehen von den Schriftstellen, die, gleich הודך והדרך bei dem Psalmisten, die Waffe als Kriegerschmuck bezeichnen, wie אשר חרב גאותך (Deut. 34, 29); abzusehen von dem diesbezüglichen geschichtlichen Zeugniß, daß das Goljat-Schwert, für die Zukunft bestimmt im Gurte David's und ähnlicher Helden getragen zu werden, in der Gotteswohnung hinter dem Efod aufbewahrt wurde (Sam. 21, 10); wäre es nicht auch gegen alle Logik, daß weil der Krieg eine Schande ist für die Menschheit (אינו אלא לגנאי), das Schlachtfeld auch kein Feld der Ehre, die Kriegswaffe keine Schmucksache sei für den Krieger, wie R. Eliéser auch einwendet תכשיטין הן לו? Oder wäre es denkbar, daß die Chachamim keine leiseste Regung von Stolz verspürt hätten auf eine ruhmreiche Geschichte jüdischer Tapferkeit und jüdischen Heldenmuths; daß Jehuda Hamakbi, nach ihrer Ansicht, ein Sündenopfer hätte bringen müssen, wenn er am Sabbat seinen Heldendegen Schmuckes statt getragen hätte? Werden es die Chachamim nicht zugestehen, daß der Schmuckesbegriff, wie ähnlich Beth-Josef bezüglich des Tragens eines ungravirten Ringes bemerkt (T. B.-J. 201), nach der Subjektivität der Person, nach Zeit und Sitte zu definiren ist? und sollte darum die Kriegswaffe nicht als Tachschit betrachtet werden, weil in der inaugurirten Messiaszeit die Sonne geistiger Erleuchtung, wie Abaja sagt, unsere künstlichen Lichtmittel für Recht und Freiheit verdunkeln wird? Alle diese Fragen werden gelöst, wenn wir in dem Streitobjekt ein nationales Moment erblicken, und solches subsumiren. Wie die Harfe an die Bachweiden Babels zu hängen war, weil sich nicht ziemt jüdische Melodie auf nichtjüdischem Boden; so hätte auch, nach Ansicht der Chachamim, das sonst schmucke Schwert als Trübsalszeichen auf den Nagel gehängt zu werden; denn nicht mehr wird es gebraucht für jüdische Krone, für

jüdisches Recht, für jüdisches Vaterland. „Gürte das Schwert um deine Lenden, Held, deinen Glanz und deinen Schmuck (הודך והדרך)." hat zugerufen der jüdische König dem jüdischen Bürger, Krieger und Helden. Das wäre das אין מקרא יוצא מידי פשוטו der Chachamim und auch des R. Eliefer, warum auch Letzterer seine Meinung mit dem Psalmvers nicht unterstützt hat. Die Ehre einer ganzen Nation ist auch die Ehre jedes Einzelnen aus der Nation, und so auch umgekehrt, und so sagen auch die Chachamim nicht גנאי הוא לו, sondern אינו אלא לגנאי Im nationalen Moment liegt bei den Chachamim der Schwerpunkt der Halacha, und ist hiezu der Bibelbeleg eine אסמכתא בעלמא Schmuel hat wol das nationale Element zu würdigen gewußt und gewürdigt, demungeachtet pointirt er die Subjektivität des Kriegers unter allen Umständen תכשיטין הן לו Die Kriegswaffe ist zu allen Zeiten ein Schmuckeffekt für den jüdischen Krieger, und mit Recht. Jüdische Heldensöhne sind auch eine Zier des Judenthums, und die jüdische Geschichte weiß gar viel zu erzählen von Ehr' und Recht, die in verschiedenen Himmelsstrichen den Juden geworden, durch devote Kriegertreue, durch künstliche Kriegstaktik und den Tod verachtende Tapferkeit ihrer Glaubensgenossen für fremde Krone, fremdes Vaterland, fremde Ehre, fremdes Recht. Daß jedoch die Halacha geblieben wie die Chachamim, wird den Halachisten nicht wundern, indem das nationale Element wie ein rother Faden sich zieht durch alle Ritualgesetze, was auch seinen ganz guten Zweck hatte, es war das Existenzbedingung. Der stete Blick gen die Zionshöhe war nicht blos, wie bei den Samaritanern der Blick gen den Gerisimberg, und bei den Muhamedanern gen Mekka, von religiöser Bedeutung. Der Blick nach dem Osten war zunächst vitales Interesse. „Und es wird euch aufgehen, die ihr meinen Namen fürchtet, die Sonne der Gerechtigkeit, bringt Heil mit ihren Strahlen (Malachi 3, 20)" Von Zion und ausschließlich von Zion erwartete man die Sonne der Gerechtigkeit für den in aller

Herren Landen umwölkten Horizont Israels. Von Entwickelung eines Rechtsprinzips, von sonnigen Errungenschaften eines entwickelten Rechtes, von einer progressiven Annäherung an eine Weltmessiaszeit, von einem himmlischen Rechte, bedingt von dem Wachsthume der Wahrheit auf irdischem Boden, im Sinne des Bibelwortes „Die Wahrheit wächst von der Erde hervor, und es wird erschauet das himmlische Recht" (Psalm 85, 12); von einem Vaterlande außerhalb Palästina's, von einer Hüterschaft eig'ner Weinberge weit weg vom Jordanstrande, von einem verbrieften Bürgerrecht unter nicht asiatischem Himmelsstrich, mochten unsere Altvordern nicht geträumt haben, oder hielten überhaupt solche Vorstellungen für einen Traum. Sie hielten sich buchstäblich an dem Profetenwort „Und viele Völker werden wallen — nach dem Gottesberg, — denn von Zion geht aus die Rechtslehre, und das Gotteswort von Jerusalem (Jeseas 2, 3)". Daß aber bei den Völkern das Zion des Rechts und der Freiheit aus der Rechtsidee sich herausbilden, als wol späte aber um so stärkere Pflanzung sich entfalten wird, und das Gotteswort allgemeinen Rechtes Eigenthum, und je weiter in die Zeit hinein, immer mehr gepflegtes Eigenthum der Völker sein wird; und daß während es um den eigentlichen Zionsberg herum noch öde und düster aussehen wird, der Zivilisations- und Rechtsboden der Westländer in grüner und üppiger Flur stehen wird, und auch Israel sich vollsättigen wird an solcher Flur, und auch für Israel das Trübsalsthal sich verwandeln wird in ein Lustgefilde; davon mochten unsere Altvordern sicherlich nicht geträumt haben, oder hielten überhaupt solche Vorstellungen für eitlen Traum. Und so folgt daraus der Schluß: Für unsere Rechtszustände in den zivilisirten Ländern Europas und Amerikas, stimmten die Chachamim ohne weiters bei dem Rabbi Elieser: Die Kriegswaffe ist ein Schmuck für den jüdischen Krieger, und was als Schmuck gilt, darf an Sabbat getragen werden; was bezüglich der Entscheidung der etwaigen Kasualfrage zu beweisen war.

Unsere Quelle enthält aber noch Ingredienzen, die sie sehr genieß-

bar macht, und für die Didaktik von schätzbarem Werthe sind. R. Eliezer hat seine Meinung תכשיטין הן לו aufrecht gehalten, wenn sich auch dafür, seiner Ansicht nach, kein Schriftbeleg fände; solche war ihm genug bewiesen, wenn sie in sich wahr ist, und durch keine Schriftstelle entkräftet werden konnte. R. Joßef hat hiefür auch den Schriftbeleg gefunden: Das pronomen possesivum in dem Schriftausdruck הודך והדרך weiset auf die Beachtung der Subjektivität, wonach die Kriegswaffe unter allen Umständen ein Schmuck des jüdischen Kriegers ist; und die Meinung des R. Eliezer תכשיטין הן לו hat auch den gesetzesüblichen Stützpunkt (אסמכתא) in der Schrift. Solche Stützpunkte lassen sich aber nur dann finden, wenn der Boden der Bibel nicht mit fremden Wassern überspült wird; woraus folgt: daß das אין מקרא יוצא מידי פשוטו nicht nur ein nothwendiger Grundsatz ist für das Studium der Bibel überhaupt, indem man sonst die heiligen Typen nie recht sieht, sondern bald auf Vergrößerungs- bald auf Verkleinerungsgläsern zu sehen bekommt, und dabei dem geschwächten Auge eine ganze Welt verloren geht; sondern es ist das auch nothwendiger Grundsatz für die Halacha, die bei dem Zeiten- und Umständenwechsel eine ungetrübte Urschrift gar sehr braucht. Wenn der Schriftvers: „Gürte das Schwert um deine Lenden, Held!" dahin zu erklären wäre, daß der Held der Todte, das Schwert die Thora ist (zur Sicherheit vor dem Richterstuhl Gottes); wie gewänne dann die Halacha (nach R. Eliezer), daß man das Schwert am Sabbat tragen dürfe, den Stützpunkt in der Schrift? Das hat R. Kahano erkannt, und hat auch, meines Erachtens, bedauert die unrichtige Lehrmethode seiner Zeit, indem er sagt: Zu 18 Jahren hatte ich bereits das ganze sechstheilige Mischnawerk durchgelernt, und wußte bis zu diesem Momente nicht, d. h. ich habe es nicht erkannt, (ולא ידענא*) wie nothendig es sei, daß der Vers in seinem Stamm-

*) Die Begriffe: Wissen, Erkennen, Vermögen werden mit dem Verb ידע gegeben. Um den eigentlichen Begriff herauszufinden, ist es oft nothwendig auch die Geschichte zur Interpretation zuzuziehen. Als interessantes Bei-

sinne bleibt. Rab Kahano geißelt die Lehrmethode seiner Zeit, was wol der Talmud, aus sehr verzeihlichem und leichtverständlichem Grunde, nicht zugeben will. Wenn ליגמר איניש mit והדר לסבר in ganz natürlicher Verbindung stünde, so ginge es noch an. Aber es können bei solcher Lehrmethode zwei Fälle geben, die deren Unrichtigkeit manifestiren. Es können Leute bei unsystematischem Studium noch älter werden als Rab Kahano geworden ist, bis sie zum richtigem Verständniß des Gelernten gelangen; oder aber sie können noch älter, und sehr alt geworden sein, ohne je zum richtigen Verständniß des Gelernten gekommen zu sein. Die richtigste Lehrmethode für reiferes Alter ist ein gleichzeitiges לגמור ולסבור was, wahrscheinlich, auch Rab Kahano empfiehlt. Daraus entwickelt sich für den spätern Halachisten die freie Forschung, die zu allen Zeiten nöthig war, um bei veränderten Zeitumständen Halacha und Zeit zugleich Rechnung zu tragen, welch' letzteres ich noch, beispielsweise, mit nachfolgendem Thema, behandelnd die Institution des Prosbol, beleuchten will.

---

spiel diene hier folgende Stelle im Talmud, wo neben dem Verb ידע, nicht weniger als vier Zeitwörter, zur Eruirung der eigentlichen Begriffe die Geschichte nöthig haben: ת"ר שמעון הפקולי הסדיר י"ח ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה אמר להם ר"ג לחכמים כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת הצדוקים ירד שמואל הקטן ותקנה לשנה אחרת שכחה והשקיף בה שתים ושלש שעות ולא העלוהו (ברכות כ"ח ע"ב) Gehörte etwa eine außerordentliche Meisterschaft dazu die 19. Benediktion zu verfassen, eine Meisterschaft, die R. Gamliel sich und seinem Synedrion in Jamnia nicht zugemuthet hätte כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת הצדוקים? Kaum angeregt, war das Meisterwerk von Samuel dem Kleinen schon vollbracht, wie man ירד (nach Ascheri) gewöhnlich nimmt: ירד לפני תיבה Und der Präses des Synedrions hätte die Redaktion für etwas Außerordentliches gehalten? Die Benediktion ward so leicht verfaßt, u. ward verfaßt zu dem Zwecke einer täglich wiederholten Benützung. Und der Meister hätte sie auf einmal vergessen, nachdem solche ein ganzes Jahr

Institution des Prosbol (פרוסבול-פרוזבול).

„Eine von den Hillel'schen Institutionen. Als Hillel senior gesehen hatte, daß das Volk einander den Kredit verweigert, und sich vergehet gegen das Schriftwort: „Hüte dich, daß nicht in deinem Sinne sei ein niederträchtiges Wort, zu sprechen: Herankommt das siebente Jahr, das Jahr des Erlasses, und es wird dein Auge böse sein gegen deinen dürftigen Bruder, und du wirst ihm nicht geben (nicht leihen) . . . . (5. B. M. 10, 9); so hat Hillel eingeführt das Prosbol. Und dieses ist das Wesen des Prosbol (וזה גופו של פרוזבול): מוסר אני לכם (Talm. מוסרני לכם) Richter N. N. des Ortes N., daß ich erheben werde alle meine aushaftenden Schulden zu jedweder mir beliebigen Zeit. Es fertigen die Richter oder die Zeugen" (Schwiith 10, 3—4).

Es ist hier in Dunkel gehüllt die Genesis der Institution, das Sprachkleid, in dem die Institution erscheint, und das Wesen, was die Institution eigentlich war. Talmud, Kommentatoren und Kodizes bemühen sich den

---

im Gebrauch war לשנה אחרת שכחה? So vergessen, daß er nicht im Stande war, während 2—3 Stunden solche in's Gedächtniß zurückzurufen והשקיף כה ב״ וג״ שעות? (Siehe Raschi). Konnte dem Gedächtnisse Niemand nachhelfen? Und wenn nicht, was Wunder, wenn man ihn nicht vom Betpult entfernte ולא העלוהו? Und wie kommt gerade immer Samuel vor das Betpult? Pene Jehoschua (z. St.) sieht in diesem Kuriosum nichts Anderes als einen דין, bezüglich des buchstäblich zu nehmenden Gebrauchs der Eulogie. (Siehe hierüber Redelheimer's großen Sidur, und das interessante Schriftchen „Zur Emanzipation der Juden in Spanien" von Jos. Löwy). Jost meint: R. Gamliel verlangte keine neue Redaktion, sondern eine veränderte Redaktion. „Gamliel wollte auch eine Formel gegen die Minim eingeschoben wissen, und forderte einen Schüler auf, eine frühere Formel, die gegen den Zadducäism gerichtet war, zu diesem Zwecke umzuändern. Dieses that Samuel der Kleine zu Gamliels Zufriedenheit. Doch kam sie nicht in täglichen Gebrauch, denn im Jahre darauf, als Samuel vorbetete, und an die Einschaltung kam, hatte er die Formel vergessen, und suchte vergebens sich ihrer wieder zu erinnern (Gesch.

Schleier zu lüften, wobei aber das unbewaffnete Auge noch mehr dunkle Punkte sieht, und der eigentliche Rahmen der Mischna überhaupt ganz im Schatten geblieben ist. Dazu kam noch der Umstand, daß die Prosbol-Institution als Pfropfreis an einem kranken Baum (שמיטת כספים) vom Talmud erkannt ward, und daß man es schon zeitlich als ersprießlicher für das soziale Terrain gefunden hat, dem Baume die Nahrung abzusperren, als ihm solche zuzuführen; daß im Mittelalter, trotz des lebhaften Streites zwischen Palästina und Aegypten bezüglich der Schmithaberechnung (Beth-Josef T. Ch. M. 67), trotz allen Schreiens und Lärmens des Ascher b. Jechiel (Tur. das.), der Baum schon für abgestorben und das Pfropfreis für unnütz gehalten wurde; daß schon im 16. Jahrhundert Baum und Reis, als von ihrem Boden geheiligten Objekte, als Mumien in das Antiquitäten-Kabinet der Halacha beigelegt wurden, wo ihnen „das Fried' ihrer Asche" עד כי יבא ש·ל·ה (ein Wortspiel zur Jahreszahl ש·ל·ד, als Schmithajahr angenommen) von Isserls nachgerufen wurde (Choschen-Mischpat 67, 1); daß bei solchen Umständen ein Wesen verschied aus der halachischen

---

d. Jud. u. s. Sekten II. S. 46)". Wenn auch der Ausdruck לתקן für verbessern oder verändern gälte, und wenn auch der Ausdruck ברכת הצדוקים auf etwas bereits Bestandenes hinweisen könnte, so fehlt doch hiefür die geschichtliche Unterlage. Jost gibt überhaupt die Stelle nicht treu, und die Härten bleiben dieselben. Ganz ohne Salz und Schmalz scheint mir aber die Bemerkung Friedländer's zu sein, der bei Annahme, daß die höchst gesteigerte Parteiwuth der Sadducäer, R. Gamliel zur Abfassung eines besondern Gebets gegen die genannten Plagegeister veranlaßt hatte, was wol richtig ist, schließlich bemerkt „Daß aber der Verfasser dieser Formel, Samuel der Kleine, sie bald selber vergessen hatte, beweist (?), daß die Reue sich wol bald eingestellt haben mag (!) (עבודת ישראל S. 36). Nach unserer Ansicht hätte es R. Gamliel, aus Furcht vor den Sadducäern, nicht gewagt, ein Gebet gegen diese Sekte einzuführen. Gibt es Jemanden, der es unternähme eine Formel gegen die Zedukim einzuführen? כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת הצדוקים In Jamnia hätte es wol Niemand gewagt zu thun. Samuel der Kleine ging

Welt, ohne eigentlich näher gekannt worden zu sein. Die in der neuesten Zeit in den Mumienkammern so geschäftigen jüdischen Historiker, haben das Prosbol in der Bläße gegeben, wie solches beigelegt wurde; und so haben auch Grätz und Jost über Prosbol mehr Halacha als Geschichte geschrieben, und haben so geschrieben, weil sie in die Tiefen der Halacha nicht eingedrungen sind. (S. Löw's Beiträge z. jüd. Alterthumskunde. Vorwort.) Und wenn Grätz von halachischer Seite bei Jost Berichtigung findet, so ist es gerade von der Seite her, wo Jost zu berichtigen ist (S. Gesch. d. Jud. u. s. Sekt. I. S. 266), wenn Prosbol als historisches Objekt aus den Zeiten Hillels soll behandelt werden. Einen Lichtpunkt verdanken wir einzig und allein der neuern und neuesten Sprachforschung, auf die wir bald zurückkommen werden; aber ohne Verbindung mit halachischer und geschichtlicher Forschung wird hiedurch nur die Hülle beleuchtet. Wir haben es für unsere Zwecke mit Leuchter und Licht zugleich zu thun כי נר מצוה ותורה אור indem wir in der Forschung zusammenwirken lassen die drei natürlichen Alliirten in der talmudischen Literatur: Sprache, Halacha und Geschichte.

---

hinab nach Babylon, und führte solche dort ein ירד שמואל הקטן ותקנה (wie es von Babylon nach Palästina heißt כי סליק להתם (Beza 38, a u. a. O.) Das nächste Jahr wieder in Jamnia, hatte Samuel die von ihm eingeführte Benediktion dem Synedrion nicht vorgelegt, bildlich, er hat sie in Babylon vergessen (wie ושכח עמר בשדה) Loco Jamnia und Palästina überhaupt, war eine solche Einführung noch immer nicht rathsam, was ihm zu einer 2—3 Stunden langen Beschauung — oder Betrachtung der obwaltenden Verhältnisse Veranlassung gab והשקיף בה שתים ושלש שעות, und das Resultat war auch: das Synedrion hatte die unten (in Babylon) eingeführte Formel nicht heraufgenommen, resp. hier nicht eingeführt ולא העלוה (korrelativ zu והשקיף בה) Der Talmud hat das Histörchen wol anders genommen, und gelesen: ולא העלוהו Wie weit man damit kommt, lese man nach daselbst; und abgesehen davon, daß טעה בברכת הצדוקים מעלין אותו ein späteres Gesetz ist, stehen noch die Berge im Wege, die wir Eingangs bezeichnet haben.

Prosbol in sprachlicher Beziehung.

Gittin 37a: Was bedeutet der Ausdruck Prosbol? R. Chisda פרוסבולי ובוטי Hievon (spätere Erklärer) בולי Reiche, wie Rabbi Joßef auslegt den Schriftvers: Und ich werde brechen den Stolz euerer Macht (Lev. 26, 19); die Macht, das sind die בולאות (Raschi: die Reichen) in Juda, בוטי bezeichnet Arme, verwandt mit dem Schriftausdruck העבט תעביטנו (Deuter. 15, 8). Aus dieser Definition ist פרום draußen geblieben, was Raschi berichtiget, und Nissim in dem Texte selbst liest: פרום bezeichnet תקנה oder Institution. Robo fragt einen Griechen (לעוזא, Aruch לועזא): Was bedeutet der Ausdruck Prosbol? Dieser: פּוּרסא דמילתא, worüber Raschi: פרום-פורסא und bezeichnet in der Sprache des von Robo Befragten: תקנה″

Das vermeintliche griechisch-hebräische Gemisch von בולי בוטי, das griechisch-aramäische Gemisch im Munde des von Robo Befragten; die Ableitung des Namen בוטי von dem Verb עבט, sowol in sprachlicher als in begrifflicher Beziehung, lassen gerade nicht bewundern den feinen Sprachsinn der spätern Talmudisten, und man wird fast überrascht von der sichtlichen Wohlgefälligkeit an dieser Sprachforschung bei den Kommentatoren und Dezisoren: Raschi, Simson (ר״ש) Ascheri Nissim, Barthenura u. s. w. Auffallen muß hier auch die sprachliche und logische Unrichtigkeit in der Interpretation der Rabbi Joßef'schen Exegese. Ist etwa Reichthum die Hauptmacht eines Staates, die gebrochen, auch der Staat zusammenfällt? Oder ist es nicht vielmehr das Recht, das gepflegt, den Staat zusammenhält? Moimoni erklärt den Ausdruck Prosbol: פרוזבול ist ein nomen compositum (שם מורכב), und bezeichnet in der betreffenden Sprache (ופירושו בלשונם): Verbesserung in der Sache תקון הענין (Schwiith das.); und da Maimoni der talmudischen Definitionen gar nicht erwähnt (auch Alphassi schweigt davon, und läßt sich überhaupt in das Meritorische einer Definition gar nicht ein), so scheint Maimoni, wie Alphassi, zu keiner der

genannten Definitionen sich verstanden zu haben, insoferne Prosbol sprachlich zu definiren wäre. Sehr interessant ist die Prosbol-Definition des Raschbam: פרוז ריוח כמו שהפריז על מדותיו כולי עשירים כמו אלו כולאות שביהודה כלומר ריוח לעשירים שלא יפסידו שלהם (Bathra 66 b). Um das arme בוטי kümmert sich der Autor nicht, und auch Maimoni schweigt davon. Was die Interpreten des Rab. Chisda, und die Kommentatoren des Talmud gemein haben durften, ist der Ausgangspunkt zu ihren Definitionen. Sie theilten nämlich die zwei angeführten Mischna's nach Tendenz und Wesen der Institution. Die erste Mischna behandelte die Tendenz, es wäre dabei eine scheinbare Lücke ausgefüllt, und Vorder- und Nachsatz stünden in Verkettung: Hillel hat gesehen, daß das Volk einander den Kredit versagt, so hat er eine Institution gemacht (והתקין) was Reich und Arm (Kreditgeber und Kreditnehmer) zugleich frommt (פרוסבולי ובוטי) wie dieses Simson (ר"ש) gibt: והתקין תקנה לעניים ולעשירים Nach Maimoni: Hillel hat gesehen u. s. w., so hat er eine Institution gemacht zu Abhilfe des Uebelstandes תכון הענין=פרוזבול Nach Raschbam: Hillel hat gesehen u. s. w, und er hat eine Institution gemacht umwillen der Reichen, daß sie um ihr Geld nicht kommen sollen. Die zweite Mischna behandelt das Wesen der Institution, und dürfte die Interpreten der Ausdruck וזה גופו של פרוזבול in ihrer Eintheilung von Tendenz und Wesen bestärkt haben. Unleugbar ein schöner Scharfsinn, woraus sich auch die sichtliche Wohlgefälligkeit der Nachschreiber erklären ließe; allein mit Scharfsinn läßt sich keine Sprachkenntniß, und überhaupt gar keine Wissenschaft ersetzen, was die spätern Talmudisten bis herein in unsere Zeit nicht recht eingesehen haben. Auf die Unrichtigkeit der Definition des פרוסבולי בוטי hat schon Mußaphia hinweggewiesen: Ich hielte פרוסבולי ובוטי für ein Wort, nämlich פרוסבוליבטי, bezeichnet im griechischen Idiom: לפני יועצים ובית דין (Aruch בט). Näher erklärt: Der technische Ausdruck ist ein nomen

compositum, wie auch bei פרוסבול die Präposition פרום dem Nomen angeschlossen ist. Wieder sagt derselbe Autor (ערך פרוזבול): Heißt griechisch: der Gerichtsrath. Auch kann es genommen werden: als hierob gegebener Rath Seitens des Gerichts וגם נאמרה כן עצה נתונה בבית דין על ענין זה Näher erklärt: בולי βουλή bezeichnet Rath (עצה), und Rathshaus (בית דין) פרום πρός bezeichnet vor und nach; בוטי πρέςβευτῶν = הזקנים Je nach der einen oder der andern Bedeutung wäre das terminum technicum aufgelöst: *πρός βουλή πρεσβευτῶυ* = Vor der Rathsversammlung der Alten oder: *πρός βουλεν πρεσβευτῶν* = Nach dem Rathe der Alten.

Wie erwähnt bezeichnet בולי Rath und Rathhaus. Eine ordentliche Jurisdiktion ist die Lebensbedingung für jeden Staat, eine corrumpirte Jurisdiktion ist der sichere Tod eines jeden Staates. „Worob ist der Staat zu Grunde gegangen? Weil sie meine Rechtslehre verlassen haben" (Jerem. 9, 11—12 תורה in engerem Sinne bedeutet Rechtslehre. S. Fassel's Mos. Rabb. Tugend- u. Rechtslehre. (Vorrede). Im Rechte liegt die Macht, ein gebrochenes Recht hat einen gebrochenen Staat zur Folge. So die schöne und erhabene Exegese des R. Joßef: ושברתי את גאון עוזכם אלו בולאות שביהודה (Von mir bereits in Ben-Chananja berichtigt). Sachs bemerkt über פרוסבולי ובוטי, indem er die sprachlichen Unrichtigkeiten im Talmud nachweist: So wird z. B. die Hillel'sche Einführung zur Umgehung des Gebotes vom Erlaßjahr (Gittin Fol. 36 a), die kurzweg als פרוזבול erscheint, durch פרוסבולי ובוטי erklärt. Zu diesem finden sich dann die jüngern Erklärungen בולי Reich בוטי Arm, wovon natürlich keine Spur der Wahrheit sich erhalten. Die Erläuterung soll offenbar heißen פרוזבולי פרוזבוטין d. h. *προσ βουλή πρεσβεντων*, vor dem Rathe der Alten השערה אל הזקנים Das doppelte פרום, das einmal als Präposition auftrat, dann als erste Hälfte von *πρεσβεντῶν* machte irre, und man ließ die Letztere weg (Beiträge zur Sprach- und Alterthumsfor-

schung II. S. 70). Die zweite Erklärung von Mußaphia, wonach פרוזבולי בוטי zu übersetzen wäre: „Nach dem Rathe der Alten", hat Sachs nicht acceptirt. Möglich hat bei ihm die größere Sprachrichtigkeit im gegebenen griechischen Ausdruck entschieden, und möglich hat ihn der im Talmud angegebene, und nach Raschi von Robo angenommene Rechtsgrund הפקר ב"ד הפקר dazu bestimmt; wo in beiden Fällen פרוסבולי u. s. w. zu übersetzen wäre: Vor dem Rathe der Alten. Nichtsdestoweniger dürfte die zweite Meinung Mußaphia's die richtigere sein, indem bei einer Uebersetzung „Nach dem Rathe der Alten" der Zusammenhang in der Mischna weniger lückenhaft erscheint, die Mischna nicht im Widerspruch steht mit der allgemeinen Halacha, einzelne Bestimmungen in der Mischna nicht als fremd und nicht hiehergehörig erscheinen, die Institution selbst in mehr natürlichen und auch lichtern Farben sich darstellt. Dazu gesellt sich noch, daß wir mit der Uebersetzung „Nach dem Rathe der Alten" auch die zweite Erklärung von פרוסבול nämlich פורסא דמילתא sowol sprachlich als sachlich richtig finden (S. Landau's Anmerkung zu פרוזבול). Das Nähere hierüber in den folgenden Abtheilungen.

Prosbol als Präservativ gegen Schmithas-Kessafim. Schmithas-Kessafim als Begriff.

Hält man sich das Schriftwort bezüglich des Schmithajahrs (5. B. M. 15, 1—11) vor Augen, so wird der unbefangene Leser, (wie auch Hamamar zur Stelle bemerkt, S. Michaelis, Salschütz, Fürst), unter Schmithas-Kessafim eher ein intermistisches Ablassen von der Schuldforderung, als ein völliges Erlassen der Schuld, wie es die Halacha annimmt, aus dem Schriftwort herauslesen. Für das allsiebentliche Schmitha- oder Brachjahr statuirte das Gesetz eine Prolongation der Schuldforderungen bis zum Nachschmithajahr (S. Fassel Mos. Rabb. Civilrecht §. 33), ein allgemeines Moratorium. Der anderortige Schriftausdruck והשביעית תשמטנה ונטשתה (2. B. M. 23,

11) kann nicht als Beleg für einen völligen Erlaß gelten (S. Hamamer das.), wird ja auch der Ackerbau am 8. Jahre wieder aufgenommen. Der Begriff einer Schuldenprolongation wäre sogar deutlich zu entnehmen aus dem Schriftworte, wo es heißt: Den Ausländer magst du drängen, (wurzelt in dem Gesetze der Reziprozität, wie: vom Ausländer magst du Zinsen nehmen. Sieh. Fassel das.), was du aber bei deinem Bruder hast, davon soll deine Hand ablassen". Sagt deutlich: Was an dem Ausländer geschehen darf, der Ausländer darf zur Zahlung gedrängt werden, darf an deinem Bruder nicht geschehen; dein Bruder darf zur Zahlung nicht gedrängt werden. Es ist Meinungsdifferenz zwischen Maimoni und Nachmanides, bemerkt Ahron Halevi (ספר החינוך), ob nach dem Schriftworte "את הנכרי תגש„ Terminsverlängerung an dem Ausländer verboten sei, oder ob solche von der Neigung des Kreditors oder Gläubigers abhängig gemacht wird; wobei Nachmanides für tolerantere Schriftauslegung ist. Was an dem Ausländer, nach Maimoni, verboten ist zu thun, und nach Nachmanides erlaubt ist zu thun, das müßte, als Gegensatz, an dem Bruder gethan oder geübt werden.

Die Vermuthung, daß die Schrift vom einem völligen Schuldenerlaß spricht, dürfte aus dem zweiten Theile des Schriftwortes deduzirt worden sein, wo nur ausschließlich von Armen und Dürftigen die Rede ist, und wo die Schrift das Schmithajahr für den Kreditor so abschreckend darstellt „Es nahet das siebente Jahr, das Schmithajahr, und dein Auge wird mißtrauisch (ורעה עינך) gegen deinen dürftigen Bruder, und du wirst ihm nicht geben (leihen) wollen"; dann wäre aber die Institution des völligen Erlasses ausschließlich zu Gunsten der armen und dürftigen Bevölkerung gemacht. Dahin wird auch die Institution einer völligen Schuldenerlassung von Maimoni erklärt „Die Verordnungen, welche wir in Hilchot-Schmitha und Jobel darstellen, sind ertheilt worden, theils aus Barmherzigkeit mit den Menschen, und zur Besserung ihres Zustandes, — theils, damit das Erdreich durch das

Brachliegen fruchtbarer werde, und einen reichern Ertrag liefere; theils damit den Sklaven und den Armen Wolwollen erwiesen werde, durch Erlassung der Schulden und Befreiung vom Sklavendienste. (Moreh III, 39). Mich dünkt auch, daß das Mischnastatut, wonach ohne Grundbesitz des Schuldners, wo der Kredit nur Personal-Kredit (מלוה על פה) war, das Prosbol nicht anwendbar wäre אין כותבין פרוזבול אלא על הקרקע (Schwiith 10, 6), in der Grundidee wurzelt, daß ein völliger Schuldenerlaß nur zu Gunsten der unbegüterten Volksklasse, wie es Maimoni annimmt, von der Schrift geboten worden sei. (S. Nissim P. Hascholeach. Bathra 66, a) Der Begriff Personal-Kredit läßt sich für die Praxis nicht abgrenzen, und involvirt solcher jede nicht garantirte Schuldforderung; daher auch nach allen Meinungen מלוה על פה und שטר שאין בו אחריות bezüglich Schmitha gleicher Kathegorie sind. Es läßt sich der Begriff Personal-Kredit nicht abgrenzen. Dieser Gedanke ist, in meinen Augen, deutlich ausgedrückt in der Mischna: השביעית משמטת בין בשטר בין שלא בשטר (das. 1), und müßte man nicht gerade die Meinung des R. Jochanan, daß unter בין בשטר kein שטר שיש בו אחריות verstanden ist, mit Raschi interpretiren שטר שיש בו אחריות כגבוי דמי; es wäre das vielmehr eine natürliche Folgerung aus dem Geiste des Gesetzes, wo die Last des Schwiith-Gesetzes auf dem Gläubiger überhaupt nicht liegen könnte bei Vorhandensein von Gut und Besitz, und daß somit selbst שטר שאין בו אחריות nach dem strengen Recht nicht erlöschen dürfte, wenn der Begriff מלוה על פה, in der Bedeutung eines Personal-Kredits, nicht jedes ungarantirte Darlehen involvirte (Gittin 37 a). Unsere Ansicht wird noch kräftiger unterstützt von der Mischna, indem diese sagt: Wer eine in das Schmithajahr gefallene Schuld zurückbezahlt, findet das Wolgefallen der Weisen רוח חכמים נוחה ממנו (Schwiith 10, 9). Wie denn anders? Sollte beschönigt oder gar gerechtfertigt werden ein schnöder Mißbrauch genossenen Kredits? Weil der Gläubiger dem Schuldner ohne allen Nutzen aus der

Noth geholfen, und ihn in seinem Geschäftsbetrieb unterstützt hat; weil er ihn nicht gedrängt hat den Zahlungstermin einzuhalten, soll nicht nur der Gläubiger sein Geld verlieren, sondern soll auch das Gewissen des Schuldners von aller Schuld freigesprochen werden? Wer gestraft hat die antediluvianischen und postdiluvianischen Geschlechter (מי שפרע מאנשי דור המבול ומדור הפלגה), wird auch einst strafen jeden Wortbrüchigen (Mezia Mischna 4, 2). Wortbrüchigkeit mußte nicht direkt verboten werden, so wenig wie überhaupt alle moralischen Sünden und Untugenden; sonst konnten auch wol jene Geschlechter nicht bestraft werden, an die gar kein direktes Verbot ergangen war. Von der Menschenschöpfung datirt zugleich die Gesetzgebung, wo alles Moral- und Rechtswidrige in die Tafeln des Herzens eingegraben wurden הגיד לך אדם מה טוב (Micha 6, 8 S. Biur), und unsere Weisen nennen diese Naturgesetzgebung מצות שכליות. Wortbrüchigkeit wird geahndet werden, und Vorenthaltung fremden Guts, und, strikte genommen, ein Raub, (wie Raschi sich ausdrückt von dem Nichtzahlungsfalle, wo Schmithas-Kessafim von der Thora nicht geboten wäre Gittin 36 b), sollte nicht unter der Last sicherer Ahndung hingestellt, oder sollte gar von dem Gesetze als schöne Handlung dargestellt werden? Prägnantest wird der Standpunkt des Gesetzes bezüglich Schmitha's-Kessafim in folgender Stelle geschildert. Es heißt in der Mischna: Wenn der Schuldner die Schuld in Schwiith zurückbezahlt, so muß der Gläubiger sagen: Von mir erlassen (משמט אני). Entgegnet der Schuldner: Demungeachtet (אף על פי כן), so kann der Gläubiger das Rückerstattete hinnehmen; denn es heißt in der Schrift: וזה דבר השמטה, der Gläubiger muß nur reden משמט אני (Raschi). Robo (nicht Rabba S. Randglossen) bemerkt hierauf: Er soll ihn so lange dahin halten, bis er so spricht: (ותלי ליה עד דאמר הכי S. Raschi). Abba b. Marta war dem Rabba Geld schuldig. Abba bringt solches in Schwiith. Rabba spricht משמט אני, und Abba geht weg mit dem Gelde. Warum so traurig? sagt Abaja zu Rabba, und dieser erzählt das Vorgefallene. Abaja

veranlaßt den Abba, daß er das Geld wieder zurückgebe bei Gebrauch der Formel אעפ"י כן. Geschehen, und Abba kommt zu seinem Gelde. Dieser junge Gelehrte, bemerkt Abaja bei dieser Affaire, hat von der Sache keinen Begriff gehabt לא הוה ביה דעתא בהאי צורבא מרבנן מעיקרא (Gittin 37 b). Bei einem Gesetz ohne moralische Unterlage, spricht aus dieser Stelle heraus, muß nur der Buchstabe des Gesetzes gerettet werden, und damit ist genug; der Gläubiger hat nur zu reden משמט אני Aus diesem bloßen Lippenwerk ist kein Kapital zu schlagen, das ist keine wirkliche Schenkung; darum genügt auch das bloße אעפ"י כן, und darum ist auch der Schuldner verpflichtet zu sagen אעפ"י כן, denn er hat kein moralisches Recht auf das Entäußerte ותלי ליה עד דאמר הכי Rabba war zu fein das zu thun, und Abba verstand das Gesetz nicht, und somit auch nicht seinen edlen Gläubiger, er hätte das אע"פי sonst wol gleich gesagt (S. Raschi). Das Moral- und Rechtswidrige von Schmithas-Kessafim, insoferne darunter ein völliger, u. zw. ausnahmsloser Schuldenerlaß zu verstehen wäre, ward prinzipiell anerkannt; und so entschuldigt sich auch R. Jochanan, indem er für die Praxis keinen Unterschied macht zwischen den Schuldscheinen: וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה (das. a); und angestaunt (ותמיהני עלין) wird der Muth des Josef Kolon (מהרי"ק 15. Jahrh.), der sich herausgenommen hat einen solchen Unterschied zu machen (Beth-Joßef T. Ch. M. 67 הגה' ב"ה). In der Schrift wird wol der ganze Schwerpunkt dieses Gesetzes auf das Wolthun mit Armen und Dürftigen gelegt, und der Halachist Maimoni differirt auch hier nicht von dem Philosofen Maimoni, indem er, am Schlusse des Abschnittes, den Mißkredit vor dem Schmithajahr mit der Sündenschwärze der Hartherzigkeit gegen Arme und Dürftige, nach dem Wortlaut der Thora: השמר לך u. s. w. markirt (Hilchoth Schmiith 9, 30). Allein ausdrücklicher Unterschied zwischen Bemittelt und Unbemittelt, bezüglich des völligen Erlasses, wird in der Schrift nicht gemacht, und so schwebt

auch die Halacha, bei Annahme eines völligen Erlasses, zwischen Wahrscheinlichkeit und Möglichkeit, und gravitirt natürlich hin nach der erschwerenden Seite: Schmithas-Kessafim ist völliger Erlaß jeder aushaftenden Schuld, ohne Rücksicht auf die Qualität des Schuldners, oder auf die Quantität der Schuld.

Schmithas-Kessafim als Gesetz. Genesis des Prosbol.

So wie der Begriff Schmithas-Kessafim aus dem Wortlaut der Schrift sich nicht präzisiren läßt, es kollidirt der Buchstabe des Gesetzes mit dem Geiste des Gesetzes; ebenso geht es der Halacha bezüglich des Gesetzes von Schmithas-Kessafim. Hier kollidirt wol nicht der Geist des Gesetzes mit dem Buchstaben des Gesetzes, sondern es kollidirt der Geist des Gesetzes mit dem Buchstaben der Geschichte. Bekanntlich hat schon der göttliche Geist in Moses die Nichtbeachtung des Bodengesetzes, bezüglich der allsiebenjährigen Brache, vorausgesehen (3. B. M. 26, 34—35 S. Raschi), und war dieses Gesetz, vom Einzuge in Palästina bis zur Vertreibung aus demselben, gar nicht in's Leben getreten. Wie Jeremias (34, 14—17) zeigt, hat es mit den Bestimmungen des Jobelgesetzes nicht besser ausgesehen, und der Talmud (Eruchin 33, a) nimmt einem Vers in Ezechiel (7, 13 S. Biur von Benesch) seinen poetischen Schmuck, um diesem Gesetze eine geschichtliche Vergangenheit zu vindiziren. Allenfalls hat es auch hierin vollständigen Gesetzesbruch gegeben, und irre ich nicht, so scheint auch der Talmud (R. Haschana 9 b) Gesetz und Geschichte ausgleichen zu wollen, indem die Gesetzesbestimmungen des Jobel nicht als Zwangsgesetz hingestellt werden: זו מסורה לבית דין וזו אינה מסורה לב"ד Wie hat es zur Zeit des ersten Tempels mit Schmithas-Kessafim ausgesehen? Hierüber kein Laut in den geschichtlichen und prophetischen Büchern der Bibel, was sich die Kritik wird sehr leicht erklären können, indem sie sich zu Steuer nimmt den geraden Wortsinn der Schrift: מקץ שבע שנים תעשה שמטה וזה דבר השמטה (5. B. M. 15, 1—2), wonach Schmithas-Kessa-

fim eine Gesetzeskonsequenz von שמיטת קרקע ist. Hat letzteres nicht existirt, wie sollte denn ersteres gelebt haben? Die Halacha ist skrupulöser, für sie ist die Geschichte kein entscheidender Faktor; sondern sie wird vielmehr von der Geschichte veranlaßt, die Möglichkeit an die Stelle der Wahrscheinlichkeit zu setzen, und nach dieser Möglichkeit den Schriftvers auszulegen. Es ist möglich, daß Schmithas-Kessafim ein für sich selbstständiges Gesetz ist, und mit Schmithas-Karka nur das Eine gemein hat, daß sie in einem Jahre zusammenfallen מקץ שבע שנים תעשה שמיטה בשמיטת כספים הכתוב מדבר (S. Nachmanides zur Stelle) Die Geschichte beweiset nicht pro und nicht contra, es kann Schmithas-Kessafim existirt haben, wenn auch Schmithas-Karka nicht existirt hat. Daß das Jobelgesetz zur Zeit des zweiten Tempels keine Anwendung fand, ist die angenommene Meinung im Talmud, und scheint mir das wieder ein Ausgleich des Gesetzes mit der Geschichte zu sein; indem man die Geschichte gesetzlich macht: Das Jobelgesetz ist nur bindend für die Zeit, wo sämmtliche Stämme auf geheiligtem Boden sich befinden, was zur Zeit des zweiten Tempels nicht der Fall war (Eruchin 32, 6). Wie mochte es zu jener Zeit mit Schmithas-Karka ausgesehen haben? Die Geschichte dürfte kaum etwas Positives angeben können, und will man in der Interpretation des R. Jochanan: כל מלאכה שפוסכת בשביעית כגון חרישה וזריעה (Schwitth 10, 1 S. ר״ש) einen historischen Punkt erblicken; so dürfte man zu dem ohnedies genügend vorhandenen Stoff, noch Stoff bekommen haben zu bezweifeln, daß das betreffende Bodengesetz während der Zeit des zweiten Tempels, unter dem Einflusse griechischer und römischer Sitten, unter der Last griechischer und römischer Herrschaft recht gelebt hätte. Und findet man hundert Jahre vor Zerstörung des zweiten Tempels das Gesetz von Schmithas-Kessafim, so alterirt dieser Umstand noch nicht die Annahme, daß Schmithas-Kessafim als selbstständige vom Brachjahr unabhängige Institution gehalten wurde; und so entpuppte sich Schmithas-

Kessafim, gegen den geraden Wortsinn der Schrift, als Personalpflich חובת הגוף (Kiduschin 38, b).

So wäre die graue Vergangenheit mit dem Gesetze ausgeglichen worden. Dieser Ausgleich hätte aber ein schweres Geleite im Gefolge, denn ist Schmithas-Kessafim Chovath-Haguf, so verbindet es aller Orten, und der Ausgleich brächte eine bleierne Gesetzeslast auf den Rücken. Um ein solches Alp sich nicht selbst produzirt zu haben, sucht man Vergleiche anzustellen, wenn auch die betreffenden Vergleichsobjekte sichtlich wie Nord- und Südpol von einander entfernt wären; und diese Vergleichsobjekte sind: Schmithas-Kessafim und Schmithas-Karka, resp. Besitzesrückkehr im Jobel. Die Restitution des Besitzes in die Hand des primitiven Eigenthümers oder dessen Erben, ist wol keine Besitzesentäußerung, indem das Recht des letzten Besitzers a priori doch nur ein beschränktes war; aber von entgegengesetzter Seite zeigt sich die Institution als Rechtseingriff, wenn das Recht des primitiven Eigenthümers nur ein beschränktes sein soll, indem der Verkauf nicht länger als bis zum Jobel geschehen darf. Aehnliche Gesetzesbestimmungen, bezüglich des Grundbesitzes, finden sich auch bei andern Gesetzgebern. „Auch andere Gesetzgeber berichten davon, und bestimmten, daß die ursprünglich vertheilten Ländereien bei den Besitzern und ihren Nachfolgern bleiben müssen, von den Eigenthümern absolut nicht verkauft werden dürfen, und daß einzelne Familienschaften nicht über ein gewisses Maaß Ländereien besitzen sollen (Aristoteles, Diodor). Die Lazedemonier mußten die in alter Zeit gemachte Landesvertheilung festhalten, und durften kein Land für immer verkaufen (Plutarch. Nach Fürst' Prachtbibel Levit. 23). Bei einer theokratischen Verfassung wird das wol als kein Rechtseingriff angesehen, und die Thora verwahrt sich auch dagegen: Und das Land (eig. ein Grundbesitz) soll nicht auf ewig verkauft werden, denn mein ist das Land; denn Fremdlinge und Beisassen seid ihr bei mir". (Das. 25 23); aber wie die Geschichte des Judenthums zeigt, sind solche Rechtsbegriffe nicht in Blut und Fleisch des jüdischen Volkes

übergangen; das Jobelgesetz ward nicht gehalten. Und wie oben bemerkt, scheint das nur eine Ehrenrettung des Gesetzes, ein Ausgleich des Gesetzes mit der Geschichte zu sein; indem der Talmud das Jobelgesetz als nicht bindend für die Zeit des zweiten Tempels erklärt, und solches mit der Schrift rechtfertigt. Wo gibt es aber auch nur einen Schein des Rechtes für eine Institution eines völligen Schuldenerlasses? Deß war sich der Talmud wol selbst bewußt, und aus der Parallelle zwischen Besitzesrückkehr und Schuldenerlaß wird der ganz gesunde Schluß gezogen: Hat das Gesetz die Institution von Schmithas-Karka, im Jobel, an Zeit und Umstände geknüpft, so gilt das gewiß auch, und umsomehr, von der Schwester-Institution Schmithas-Kessafim: בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים (Gittin das.) So bleibt es bei dem Begriff חובת הגוף, und Schmithas-Kessafim war darum doch nicht bindend für die Zeit des zweiten Tempels, und ist, konsequenterweise, nicht bindend für die Nachzeit. Und wenn wir doch diese Institution in der Hillel'schen Zeit finden, so war solche nur rabbinische Institution ותקינו רבנן דתשמט זכר לשביעית (Gittin das.). Diese Ansicht wird getheilt von Jeruschalmi und Babli, und werden alle Widersprüche nach Möglichkeit ausgeglichen (Toseph. Kid. 38, b); diese Ansicht ist die angenommene, und Maimoni erhebt sie sogar zur Kabala (Hilch. Schwiith 9, 2). Nun entsteht die Frage: Wann ist die Schmithas-Kessafim Institution wieder eingeführt worden? Aus dem Wortlaut der Mischna: „Hillel hat gesehen, daß das Volk einander den Kredit verweigert", ist nicht zu entnehmen: War Schmithas-Kessafim schon seit lange restituirt, und ist nur das Volk zu Hillels Zeiten nicht geeignet gewesen für eine solche Institution? Oder aber war die Restitution überhaupt erst versucht worden, und hat sich solche als nicht durchführbar, als nachtheilig für den Kredit manifestirt? Schmuel meint: Nicht das Volk wäre Schuld gewesen an dem gelockerten Kredit, sondern die zu Hillels Zeiten im Argen gelegene Jurisdiktion עולבנא דדיינא (S. Raschi, welche Interpretation auch die richtige zu sein scheint). Ehrenrettung antiquirter Insti-

tutionen auf Kosten des moralischen Gehalts der Vor- od. Mitwelt, ist weder vernünftig, noch gerecht und billig, wie, bei ähnlicher Gelegenheit, in diesen Blättern wird näher beleuchtet werden. Wenn alte Institutionen sind modifizirt oder gar sistirt worden, so sind darob weder die alten Institutionen, noch die neueren Generationen zu verdammen. Die Wahrheit liegt überall in der Mitte, und so liegt hier die Veranlassung in der Zeit zwischen dem Alten und dem Neuen, eigentlich in der geheimen Werkstätte der Zeit, aus der die Entwickelungen und Umbildungen entstehen. Für manche Institutionen, und zu diesen gehört auch Schmithas-Kessafim, ist die Zeit sehr zu suchen, wann sie denn eigentlich gelebt haben; und, meines Erachtens, durfte in der Zeit der ersten Redaktion der Mischna ein Lebensversuch mit Schmithas-Kessafim gemacht worden sein, der sich aber bald als ein verfehlter herausgestellt hat. Ein verfehltes Experiment nicht nur für die Hillel'sche Zeit, sondern auch für die ganze Nachwelt לדרי עלמא (Gittin das.); und da die versuchte Restitution eigentlich nur Pietätszweck hatte תקינו רבנן דתשמט זכר לשביעית (das.), was Maimoni, vom historischen Standpunkte betrachtet, indem doch kaum erhärtet werden kann, wann dieses Schwiithgesetz gelebt hätte, richtiger bezeichnet: כדי שלא תשתכח תורת שביעית מישראל (H. Schwiith 9, 3); so glaubte Hillel diesen Pietätszweck sicherer zu erreichen durch ein Präservativ gegen die Institution. Dieses Präservativ soll erhalten das Andenken an die alte Gesetzesinstitution. Allenfalls eine schöne Pietät, eine lohnend geistige Erinnerung; denn es liegt in solchen Erinnerungen so viel Geist, und im Geiste jedes einzelnen Thoragesetzes so viel Lehre, daß auch die aus dem praktischen Leben geschiedenen Gesetze vollauf verdienen, und wofür auch das rabbinische Gesetz bemüht war, in geistiger Erinnerung erhalten zu werden. Auf den Ruinen von Schmithas-Kessafim ist das Prosbol entstanden, die Institution ist unschädlich gemacht, und wird geistig erhalten פרוזבול יהא זכר לשביעית דאווש' כשבאים כלם לעשות פרוזבל (Ritba. Beth-Joßef T. Ch. M. 67).

Wesen des Prosbol.

Die Schmithas-Kessafim Institution unschädlich zu machen, war die Intension Hillels bei Einführung des Prosbol. Wie hat Hillel hiezu Berechtigung gefunden? Nach der Thora hebt Schwiith die Schulden auf, und Hillel hätte mit seiner Institution ein Gesetz der Thora aufgehoben? ומי איכא מידי דמדאורייתא משמטא שביעית והתקין הלל דלא משמטא So fragt der Talmud (Gittin 36, a), welche Frage Toßephoth (das.) dahin versteht: Nicht etwa, daß das Gesetz keine Mittel hätte Schwiith unschädlich zu machen, sondern Hillel hätte, durch Bekanntmachung eines solch gesetzlichen Gegenmittels, die Thorainstitution ganz illusorisch gemacht לא היה לו לעשות תקנה ללמד לעשות כן שביטל בכך השמטת כספים שצותה תורה Toßephot ist bei dieser Bemerkung sehr naiv, oder, was richtiger wäre, stellt diese Naivetät hinein in den Fragesteller des Talmud. Ist es denn wirklich ausgemacht, und hätten Schriftbeweis und Vernunftgesetz gar kein Recht zu bezweifeln, daß die Thora ein offenes Unrecht dekretiren sollte, indem Schwiith die Gläubiger ihres guten Rechtes, und wäre die Schuld noch so groß, und der Schuldner noch so zahlungsfähig, entäußern dürfte? Weil die Halacha, in Ermangelung einer nöthigen Evidenz in der Schrift, oder einer die Evidenz substituirenden Tradition, zur Annahme eines völligen Schuldenerlasses gezwungen ist; durfte sie etwa darum, etwa ad dei gloriam, geordnete Rechtssysteme umstürzen? Oder muß die Halacha nicht vielmehr bestrebt sein, alle möglichen Kollisionen zwischen Gesetz und Leben zu entfernen, wo das soziale Leben, und das geschähe bei der Schwiith-Institution, in seiner Pulsation gestört wäre? Von diesem Gesichtspunkte ausgegangen, ist die Ansicht von Raschi und Rabed sehr gerechtfertigt, indem sie die Prosbol-Institution von Robo in Schutz nehmen lassen, selbst für den Fall, daß Schmithas Kessafim vom Gesetze aus nicht an Jobel gebunden wäre, und somit auch

aller Orten Gesetzeskraft hätte. Die besagte Institution, die bei ausschließlicher Geltung für Noth und Armuth allenfalls eine Wohlthat wäre, wie sie auch in solcher Beziehung von der Schrift hervorgehoben, und mit schönem Segensgeleite dargestellt wird; gestaltet sich bei allgemeiner Geltung, bei eventuell gesetzlich erlaubtem Eingriff in das Mein und Dein, als Hemmschuh für den Kredit überhaupt, und Kredit war stets die Seele alles geschäftlichen und gewerblichen Betriebs. Die Institution schädigt den Kredit, und selbst für den ursprünglichen Zweck, Arme und Dürftige zu unterstützen, ist die Institution, bei Annahme eines völligen Schuldenerlasses, aus sehr nahe liegenden Gründen, illusorisch geworden. Auf der einen Seite so viel Nachtheil, auf der andern Seite gar kein Vortheil „Hillel hat gesehen, daß das Volk einander den Kredit versagt, und bei der so gearteten Institution auch das Schriftwort, bezüglich des Kredits an Arme und Dürftige, keine Beachtung findet ועוברין על מה שכתוב בתורה *) u. s. w.", und es war von den Umständen geboten eine solche Institution unschädlich zu machen. Wo das Recht gefährdet, die Ordnung gestört, das Gemeinwohl beeinträchtigt wird, hat das Gesetzesorgan das Recht und die Pflicht, Gesetze, Verordnungen oder Institutionen zu modifiziren und nöthigenfalls auch zu sistiren, ohne Rücksicht auf den eventuellen Schaden einzelner Parteien הפקר בית דין הפקר (Sieh. Raschi Gittin 36, b); und der sonst so skrupulöse und gegen Maimoni heftige Abraham b. David hat Nichts dagegen, wenn, aus erwähntem Rechtsgrundsatze, die Schmithas-Kessafim Institution, auch bei dem Wiederbesitz Palästina's durch das Prosbol wird verdrängt werden (H. Schwiith 9, 16). זה אינו מחוור bemerkt Abraham gegen Maimoni, der für den Wiederbesitz Palästina's das Prosbol nicht für zuläßig hält ואין הפרוזבול מועיל אלא בשמטת כספים בזמן הזה שהיא מדברי סופרים אבל שמטה של תורה אין הפרוזבול מועיל בה (Das.). Hätten hier diese zwei Halachisten

*) Jost sieht hierin einen spätern Zusatz (Gesch. d. Jud. u. s. Sekt. I. S. 266)

wirklich die Rollen gewechselt, und Maimoni hätte die Machmir-Rolle gewählt?

Die Sorgfalt, die hier Maimoni bekundet um die Restitution des Schwiithgesetzes bei Wiederbesitz Palästinas, findet keine Nachahmung bei den Autoren des Schulchan-Aruch, keine Erwähnung daselbst von dem zitirten §. Also Maimoni wäre hier der skrupulöseste Halachist gewesen? Das sieht Maimoni nicht ähnlich, und sehen wir ein Bischen tiefer hinein in die Halacha, so dürften wir für Maimoni ein ganz anderes Licht gewinnen. Es ist wol angenommene Meinung, daß zu Hillels Zeiten das Schwiith-Gesetz nicht bindend war. Diese Meinung wird von Abaja vertreten, um das Prosbol zu rechtfertigen. Ist auch Robo dieser Meinung? Hierüber sind die Ansichten getheilt. Raschi und Rabed lassen Robo in Ungewißheit über das historische Moment, indem, ihrer Ansicht nach, Robo für alle Fälle das Prosbol rechtfertigt mit הפקר ב"ד הפקר; Toßephoth und Maimoni lassen Robo dem Abaja zustimmen (S. Keßef Mischne Das.). Die Differenz ist groß. War Schwiith zu Hillels Zeiten gesetzlich bindend, so ist Schmithas-Kessafim, als Chobath-Haguf, auch bindend für die Ewigkeit, und Prosbol bleibt ewig nothwendig gegen Schwiith. War Schwiith zu Hillels Zeiten nur rabbinische Institution, so wäre das Unglück nicht so groß, wenn auch das Prosbol wird fallen gelassen. Sehen wir uns die Zeit an, wann diese Autoren geschrieben haben; daß Maimoni in Schutz nehmen muß das Vorgehen der Intelligenz, die das schriftliche und gerichtliche Prosbol ganz umgangen hat (H. Schwiith 9, 27), wie solches auch schon zu Talmud Zeiten geschehen ist (Gittin 37 a); daß es sich bei solchem Statusquo der Institution eher annehmen läßt, daß Maimoni mit prophetischem Auge hineingesehen hat in das nächste Jahrhundert des Ascheri, wo das Prosbol schon ganz zu Boden lag, als daß es sich mit Tam annehmen ließe, daß Hillel in sein nächstes Jahrhundert des Exils hineingesehen, und nur für dieses und die spätere Exilszeit das Prosbol gemacht hätte; daß Maimoni um seine Anhänger nicht in die Gefahr des

Ascher zu bringen, lauter Sünder zu sehen, die man in ihren Sünden belassen muß, weil man sich nicht anders helfen kann (S. T. Ch. M. 67 u. B. J.), seinen Standpunkt in dieser Halacha, der bis zu dem angeführten Passus, wie ihm Rabed vorwirft דבריו סותרין זה את זה den Lesern nicht klar wird, genau zu kennzeichen; indem er sich strikte an Abaja hält, und bis wir nicht wieder unter schattigem Weinstock und Feigenbaum lagern auf palästinänsischem Boden, und die sozialen Verhältnisse sich nicht anders, u. zw. dem Schwiithgesetz freundlicher gestaltet haben; das ganze diesbezügliche Gesetz nur als Erinnerung, aber nicht als Gesetz hinstellt. Wäre das Prosbol auch für das nächste Palästinänsische Reich gestattet, und das auf Basis des הפקר ב"ד הפקר wie das Prosbol nach Rabed soll entstanden sein; so wäre auch das Prosbol bis zu dem Wiedereinzug nach Palästina unerläßliche Kondition, um gegen Schwiith sich zu schützen. Maimoni ist also Palästina's bedacht, um die Länder außerhalb Palästina's gegen die Ansicht von Raschi, Tam, Rabed und Ascheri in Schutz zu nehmen; Maimoni erscheint hier als Alles mehr, als Machmir.

Sei es Maimoni, sei es Rabed, seien es die Autoren aus Mischna- und Talmudzeit; in allen Zeiten und von allen Seiten war es anerkannt worden, daß die Schwiith-Institution, resp. Schmithas-Kessafim als völliger Schuldenerlaß, mit moralischen Zuständen und ordentlichen Rechtssystemen sich nicht verträgt; und so hat man zeitlich Gegenmittel gesucht, und wo immer sich solche finden ließen, hat man solche als legislatorischen Fund respektirt. So sagt Sifri: Es heißt in der Thora: „Was du bei deinem Bruder hast, davon sollst du deine Hand lassen." Daraus folgt: Wenn aber dein Bruder in deiner Hand ist, du hast ein Pfand in der Hand, so hebt Schwiith die Schuld nicht auf. Wieder: Es heißt in der Thora: Deinen Bruder sollst du nicht drängen. Daraus folgt: Von einem Andern darfst du deinen Bruder drängen lassen, der Schuldschein, nämlich, eingeklagt, darf die Schuld in Schwiith gerichtlich eingetrieben werden (S. Schwiith 10, 2. Toßeph. Gittin 36 a, B. J. T.

Ch. M. 67). Die Toßefta sagt: Es heißt in der Thora מקץ שבע שנים תעשה שמטה Unter מקץ ist verstanden der Jahresschluß, der letzte Tag des Jahres (S. Biur Deut. 15, 1 und zu Jeremias 34, 14). So trifft Schwiith nur alle jene Schulden, die bis zum letzten Tage des Jahres nicht eingelaufen sind (S. Eruchin 28 b). Um die Toßefta mit der Mischna auszugleichen, zwängt man solche hinein in die Mischna Schwiith 10, 2 (S. Simson, Bar-Tenuro. Maimoni das. ist für mich unverständlich). Beth-Joßef hält den Sprung der Toßefta für zu gewagt. Es sollte die Thora das Verbot: „Er soll seinen Bruder nicht drängen" blos für Einen Tag gesagt haben? Die Kluft zwischen Thora und Toßefta wird überbrückt: Das ganze Jahr darf man die Schuld fordern, aber ohne gerichtliche Intervention; am letzten Tage ist die Schuld ganz erloschen (B. J. T. Ch. M. 67). Für Drascha kaum annehmbar, für §. eines Rechtsgesetzes aber durchaus unbrauchbar. Maimoni nimmt die Toßefta ganz buchstäblich: Man kann an Schwiith bis zum letzten Tage leihen, die Schuld fordern, und gerichtlich eintreiben lassen (S. B. J. das.). Aber לא יגש? Wer eine Schuld fordert, die mit Schwiith erloschen ist שעברה עליו שביעית, übertritt das Verbot: לא יגש (H. Schwiith 9, 1). So werden Schriftverse aus Rand und Band gerissen, und der Paschtan darf darüber nicht klagen, wenn es zu Ehren des Gesetzes, und zu Nutzen und Frommen des sozialen Lebens geschieht עת לעשות ל"ה הפרו תורתך. — Nichtsdestoweniger ist es wahr, daß sich Schriftverse nicht willkührlich deuten, und ihres Platzes entrücken lassen. Solche anders als nach ihrem Wortsinne und Platze gedeuteten Verse, sind im Grunde nur Anlehnepunkte (אסמכתות) für Sentenzen, die in Wahrheit und Recht wurzeln, und auf solch ehernen Säulen ruhen, solche biblischen Stützpunkte sind eigentlich mehr Ornament als Stützen. Wie angeführt entbehrt die Schmithas-Kessafim Institution, wie solche die Halacha annimmt, allen Bodens in Vernunft und Recht; daher die Reduktion auf Einen Tag, daher die Reduktion ausschließlich auf Darlehensschulden; daher die Konzession einer gericht-

lichen Intervention, und anderer ähnlichen Gegenmittel (S. Ch. M. 67). So geartet, nämlich in der Rechtsidee הפקר ב"ד הפקר wurzelnd, wäre nach Raschi und Toßephoth das Hillel'sche Gegenmittel resp. das Prosbol (S. Toßeph. Gitt. 36 a Schlgw. מי). Nach Raschi und Raschbam wäre Prosbol: Das Einklagen der Schuldscheine behufs gerichtlicher Exekution המוסר שטרותיו לב"ד הוא פרוזבול שהתקין הילל (Makoth 3 b, Bathra 66 a), und die Mischna מוסר אני לכם oder, nach dem Talmud, מוסרני לכם wäre zu übersetzen: Ich übergebe euch meine Schuldscheine; oder: ich übergebe mich euch bezüglich meiner Schuldscheine. Nach Toßephoth wäre Prosbol: Eine bloße Produzirung der Schuldscheine ohne förmliche Uebergabe. Toßephoth ist überhaupt hier nur eine Negation von Raschi: נראה דתרי מילי נינהו (Das.), und scheint überhaupt verlegen zu sein über das eigentliche Wesen des Prosbol. Und da Raschi wol auch deutlich vor Augen gehabt hat die Mischna, worauf Toßephoth seine Negation gründet, und mit Recht darauf gründet; so scheint auch die Verlegenheit über das Wesen des Prosbol bei Raschi nicht geringer gewesen zu sein. Das Mysteriöse in der Sache ist zunächst der Ausdruck מוסר אני לכם Hier fehlt das Objekt. Nach Raschi wäre das Objekt שטרותי Der Talmud emendirt und elidirt, und gibt מוסרני לכם Da gibt es wol ein Objekt, dabei wird aber der ganze Ausdruck mysteriös; und die ganze Prosbol-Formel fällt quasi in's Mystische. So erklärt auch Nissim: Es ist das eben das Kriterium des Prosbol, daß man die Schuldscheine nicht zu übergeben braucht. Die bloße Formel מוסרני לכם enthebt von der Uebergabe, und hilft diese Formel auch für mündliche Schulden (פ' השולח). Meirath Enajim macht aus zwei Definitionen von Nissim Eine, indem er sagt: Das Kriterium von Prosbol ist: Der Gläubiger übergibt nicht den Schuldschein in Händen der Richter, sondern er sagt nur mündlich, daß er ihnen übergibt die Schulden, und darum muß auch das Prosbol ausgestellt werden, was bei Uebergabe der Schuldscheine nicht nothwendig ist. (Ch. M. 67, 22). Verfolgen wir diese Definitionen weiter, wie sie uns vor-

liegen, so wird unser Begriff von Prosbol anstatt klarer immer verwirrter; das mochte wol Raschi eingesehen haben, und vielleicht auch Grätz (!), wenn er sich an Raschi gehalten hat. Ohne in die Mischna hineinzusehen, ist die Feststellung des Prosbolbegriffs viel leichter. So schreibt Jost: Hillel führte eine gerichtliche Verwahrung ein, vermöge welcher der Gläubiger eine Ermächtigung erhielt, seine Schuld jederzeit einzufordern. Und wie legt das Jost in die Mischna hinein? „Ich übertrage euch Richtern N. N. die Genehmigung, jede Schuld die ich ausstehen habe, zu jeder Zeit einzufordern (Gesch. d. Jud. u. s, Sekt. I. S. 266). Fassel sagt von Prosbol: Der Gläubiger kann für sich ein Schutzmittel anwenden, nämlich seine Forderung vor Ausgang des Erlaßjahres dem Gerichte zu überantworten. Es ist dieses blos Formsache, es ist nicht nöthig, daß der Schuldschein, oder der Beweis über die mündliche Forderung dem Gerichte übergeben werden, sondern die Anmeldung geschieht einfach: Ich N. N. übergebe meine Forderung an N. N. dem Gerichte, damit ich berechtigt sein soll sie jeder Zeit verlangen zu können. Die Bestättigung des Gerichtes hierüber heißt Prusbul (Mos. Rabb. Civilrecht II. §. 1445). Auch eine freie Bewegung außerhalb der Schranken der Mischna, und ist auch nicht anders möglich, wenn man sich an der Prämisse hält: das Prosbol ist ein gerichtlicher Akt. Wie viel Krümmungen sich durch diese Prämisse noch ziehen, werden wir weiter sehen. Nach dieser Prämisse muß der Gläubiger vor dem Gerichte erscheinen, und so übersetzt auch Sachs im Sinne dieser Prämisse פרוזבול *προς βουλή πρεσβευτῶν* — השערה אל הזקנים = Vor dem Rathe der Alten. Versuchen wir eine Begriffsbildung von Prosbol auf dem Wege freier Forschung. Nach der Prämisse: Prosbol ist ein gerichtlicher Akt, muß die Institution, es mag Schmithas-Kessafim mosaisch oder rabbinisch gewesen sein, in jedem Falle in dem Rechtsgrundsatze הפקר ב״ד הפקר wurzeln. Dahin ist auch Abaja zu verstehen, und soll Robo, nach Raschi, nur insoferne differiren von Abaja, daß Robo diesen Rechtsgrundsatz für stark genug hält, wenn Schmithas-Kessafim zu Hillels

Zeiten auch Mosaisches Gebot gewesen wäre (S. Raschi Gitt. 36. b Toßeph. 36, a Schlgw. מי. Allerdeutlichst gibt Dieses Toßephoth R. Akiba Eger zu Schwiith 10, Mischna 3). Diesen Rechtsgrundsatz הפקר ב״ד הפקר, daß nämlich das Gesetz exprobriren, und überhaupt eines Rechtes entäußern kann, wo es die Autorität des Gesetzes und das Wohl der Gesellschaft erheuschen, wie für ähnliche Fälle Stützpunkte aus der Bibel (Josue 19, 51. Esra 10) angeführt werden (Gittin 36, b), mußte wol Hillel anerkannt haben. Ob aber Hillel auf Basis dieses Rechtsgrundsatzes seine Prosbol-Institution eingeführt hatte, dürfte die freie Forschung viel Grund haben zu bezweifeln. Allermeist gibt Veranlassung zu zweifeln die Mischna selbst. Ist Prosbol ein gerichtlicher Akt: Warum gerade hier zwei Richter als genügende Anzahl für ein Gerichtskollegium, da es doch angenommene Gesetzesnorm ist אין בית דין פחות משלשה tres faciunt collegium? (S. Choschen-Mischpat 3, 1 Siphthe Kohen das.). R. Scheschet emendirt, und hält es für etwas Selbstverständliches אטו תנא כי רוכלא ליחשיב וליזיל und in der Mischna wären drei Richter gemeint. Rab Nachman läßt die Mischna in primitiver Fassung, und deduzirt noch daraus, daß zwei Männer genügten, um vor solchen einen mittelst שליח überschickten גט als ungiltig zu erklären (Gittin 32 b). Ist die Emendation so selbstverständlich, warum emendirt R. Nachman nicht? Und in welcher Beziehung steht Prosbol zu der erwähnten Scheidungsangelegenheit? Ist Prosbol ein gerichtlicher Akt: Wie könnten hier die Zeugen Richter, oder die Richter Zeugen sein; heißt es doch אין עד נעשה דיין und umgekehrt (Kethuboth 21, b)? Maimoni will die Mischna statuiren lassen, daß wo das betreffende Objekt rabbinisch ist, können auch Zeugen als Richter figuriren וכן עקר אצלנו שבדרבנן עד נעשה דיין (Schwiith 10, 4 S. Choschen Mischpat 7, 5 Remo 16). Maimoni fügt natürlich hinzu, daß Prosbol nur rabbinische Institution ist. Und wie wäre die Mischna nach Raschi und Rabed zu rechtfertigen, nach denen Prosbol auch bei שביעית מן התורה anwendbar ist? Ist Prosbol

ein gerichtlicher Akt: Wie kommt es, daß zu Talmudzeiten Gelehrte sich begnügten, die Prosbolformel einfach einander vorzutragen, und daß auch das Prosbol-Instrument für unnöthig erklärt ward? Nissim will das wol ausgleichen: Sie machten sich gegenseitig zu Richtern in ihrer Geldangelegenheit (פ׳ השולח), was wol sehr gezwungen aussieht; und Maimoni damit vertheidigt: Die Gelehrten wissen, es sei das blos rabbinische Institution. Was die Mischna über Prosbol schreibt, mußte also nicht buchstäblich genommen werden? Ist Prosbol ein gerichtlicher Akt: Wie sagt die Mischna „Es fertigen die Richter oder die Zeugen"? Was hat es hier für Bewandniß mit den Zeugen? Der Talmud will daraus entlehnen, daß das Instrument in zweierlei Form geschrieben werden kann (Gittin 33, a). Ein sichtlicher Zwang, und Raschi und Toßephoth sind nicht wenig verlegen über die verschiedenen Formeln (Das. S. B. T. Ch. M. 67). War Prosbol ein Einklageakt, wo nach Raschi die Schuldscheine dem Gerichte zur Exekution übergeben wurden: Wäre nach solcher Annahme der Ausdruck in der Mischna: שאגבנו כל זמן שארצה ganz korrekt? Und sei es nach Toßephoth und Nissim, wonach das Prosbol nur eine Ermächtigung sein dürfte für das Einheben der Schuld in Folge der Einklage; so dürfte doch in beiden Fällen Folgendes zu erwägen sein: Das Prosbol ist ein Präservativ gegen völligen Schuldenerlaß. Wenn eine Schuld eventuell erlöschen dürfte, wird es keinen Kredit geben, welcher Umstand auch Hillel, wie Maimoni erklärt (H. Schwiith 9, 30) zum Prosbol veranlaßt hat. Das Prosbol mußte somit bewirken das direkte Gegentheil von Schuldenerlaß, nämlich den Schuldenfortbestand. Und ist Prosbol nach Raschi und Toßephoth das direkte Gegentheil von Schmithas-Kessafim? Es wird an Ascheri die Frage gestellt: Gläubiger A. macht seinen Schuldner B. klagbar vor Schwiith. B. erscheint nicht, und A. unterläßt es seinen Schuldschein dem Gerichte zu übergeben. Mittlerweile tritt Schwiith ein. Frage: Ist eine solche Schuld erloschen? Ja wol, denn das Gesetz erlaubt nur gerichtliche Exekution, wo nicht der Gläubiger drängt, sondern das Gericht;

im gegebenen Falle aber wäre der eigentliche Dränger der Gläubiger נוגש ונוגש הוא (שו״ת הרא״ש כלל ע״ח S. B. J. T. Ch. M. 67). Wie es um die logikalische Richtigkeit stehet bei diesem Bescheide, ob wirklich bei der gerichtlichen Exekution der eigentliche Dränger ist der Gläubiger; und daß hier nicht die Kraft der Logik in der Hermeneutik, sondern die Autorität der Rechtsidee הפקר ב״ד הפקר prävalirt, ward bereits oben erwähnt. Hier drängt sich eine andere Bemerkung auf. Wäre Prosbol seinem Wesen nach nichts anderes als ein Anklage-akt, so mußte Hillel seine Institution blos als Schutz gegen Betrüger gemacht haben. Dieses Schutzmittel war aber wol schon vorhanden, denn die Rechtssentenz הפקר ב״ד הפקר ist so alt wie das Recht; und die Mischna, wie Toßephoth ganz richtig gegen Raschi bemerkt, spricht auch vom einem Schutzmittel durch Einklageakt המוסר שטרותיו לב״ד und von einem solchen durch Prosbol; letzteres ist also nicht identisch mit ersterem. Es wäre überhaupt, wie dieses als unberechtigt schon oben erwähnt worden, ein sehr scharfes Verdammungsurtheil geschleudert über die Hillel'sche Zeit, wenn man die Korruption des Volkes als Motiv für die Prosbol-Institution annähme. Aus dem Mischnaausdruck שנמנעו העם מלהלות זה את זה ist auch ein solcher Grund nicht herauszu-lesen, sondern es liegt hierin vielmehr Grund zur Subsumtion: Das Volk wollte einander nicht kreditiren bei Vorhandensein eines Gesetzes, wo die Schuld auch erlöschen kann. Das geschähe in jedem Zeitalter, denn ohne Schutz des Gesetzes wird es niemals Kredit geben, und je mehr das Gesetz schützt, desto gehobener wird auch der Kredit sein. So läßt sich eher annehmen, und diese Annahme wird sich ganz gut durch-führen lassen: Die Hillel'sche Institution war zu Gunsten gewissenhafter Gläubiger und gewissenhafter Schuldner, (Sieh' Kessef-Mischne H. Mamrim 2, 2 und Toß. Jomtob Schwiith 10, 3), und die Institution wurzelte nicht in dem Machtspruche des Gesetzes: הפקר ב״ד הפקר; sondern in dem freien Willen der Partei, in dem Rechtsgrundsatze: Volenti non fit injuria; was wir mit Folgendem beleuchten wollen.

Schmithas-Kessafim ist, seinem Charakter nach, ein gesetzliches Recht zu Gunsten der Partei, und was für die Partei gegeben ist, darauf kann auch die Partei entsagen, wenn das Rechtsobjekt veräußerlicher Natur ist (דבר שבממון). Eine auf solche Entsagung gestützte Bedingung wird nicht betrachtet als Bedingung gegen Gesetzesausspruch מתנה על מה שכתוב בתורה; ist von dem Gesetze nicht verpönt (Maimoni gegen Raschi S. B. J. T. Ch. M. 67), und hat volle Gesetzeskraft בדבר שבממון תנאו קיים (Mezia 51 a, Kidusch. 19, b u. a. O.). So kann eine Partei im Momente des Darlehens sich bedingen: Ich leihe dir unter der Bedingung, daß du verzichtest auf den Schuldenerlaß in Schwiith שלא תשמטני בשביעית (Makoth 3 b). Nun wird man wol fragen, bemerkt Jomtob b. Abraham (ריטב"א S. B. J. das.) und ähnlich Nissim (פ' השולח): Wozu das Prosbol, da doch jedweder Gläubiger ein so einfaches Schutzmittel gegen Schwiith hätte? Nicht Jedweder, so sagt derselbe Autor, ist des Gesetzes kundig. Eine solche Bedingung hätte auch den Schein einer im Vorhinein zugesagten Terminsverlängerung, oder hätte den Schein einer Renitenz gegen das Gesetz; und endlich käme, bei allgemeiner Anwendung solcher Konditionen im Momente des Darlehens, das Schwitthgesetz in Vergessenheit. Was die Partei im Momente des Darlehens, zu thun unterließe oder zu thun anstände, das kann auch später geschehen, wo es für die Partei gar keine Bedenklichkeit mehr gibt. Bis zu dem Momente, wo Schwiith eintritt, kann ber Schuldner auf sein Recht entsagen. Der ehrliche und rechtschaffene Schuldner wird zu solcher Entsagung veranlaßt werden von seinem Gewissen; der weniger gewissenhafte wird dazu veranlaßt werden von dem Umstande, daß sonst der Schuldschein eingeklagt wird. Eine solche Entsagungserklärung ist der einfachste, dem Schwiithgesetze und der gesunden Logik meist entsprechende, und ordentlichen Parteien gewiß meist willkommene Rath des Gesetzes. Hillel hat darüber Konsultation gepflogen, wie das Schwiithgesetz, ohne es direkt aufzuheben, für den Kredit unschädlich gemacht werden könne;

und der Rath der Weisen war: Verallgemeinung der Entsagung auf Schwiith vor dem Eintritte von Schwiith; und in dieser Verallgemeinung des gesetzlichen Gegenmittels lag, wie auch Toßephoth bemerkt (Gittin 36 a), die eigentliche Hillel'sche Institution „Hillel hat gesehen, daß, in Folge des Schwiithgesetzes, das Volk den Kredit verweigert; so hat er nach dem Rathe der Alten προς βουλήν πρεσβευτῶν (עצה נתונה בבית דין Mußaphia) eine Institution dagegen gemacht." Die Institution war nichts Neues, da doch das Gegenmittel im Gesetze liegt, so hat auch die Institution keinen andern Namen, als: Die Institution nach dem Rathe: פרוזבול. Für den technischen Ausdruck genügt die Kontraktion von פרון und בולי=פרוזבול, es entspricht dem eigentlichen Sinne, und war es nicht nöthig, wie Mußaphia meint, auch בוטי in die Kontraktion hineinzuziehen. Und so richtig sonst die Ansicht von Kessef-Mischne ist (H. Mamrim 2, 2), daß die eigentliche Institution nicht bloß zu Gunsten der Armen war, sondern die Herstellung des gesunkenen Kredits überhaupt zum Zwecke hatte; ebenso unrichtig ist die Beweisführung, die ich übrigens nur als Exempel anführe, wie man mit Scharfsinn alle Lücken ausfüllen zu können glaubte; daß Buti = Arme auch darum nicht in die Kontraktion gezogen worden ist, weil der Hauptzweck der Institution nicht die Sorgfalt für die Armen war; welche Bemerkung Lipmann Heller ganz gut zugesagt hat (Schwiith 10, 3). Der letztere Autor hat auch nichts einzuwenden gegen die Definition des Raschbam, und scheint ihm sogar letztere, daß nämlich פרון gleichbedeutend ist mit ריוח, besser zu gefallen, als die Definition Raschis, wo פרון identisch wäre mit תקנה (Das); und ist auch aus Raschbam (Bathra 65 b) zu entnehmen, daß בוטי nicht in die Kontraktion gezogen ward, weil die Institution die Hebung des Kredits überhaupt zum Zwecke hatte. Unter diesem Stroh von unrichtigen sprachlichen Bemerkungen, liegt aber auch ein gesundes Korn, nämlich die Ansicht von dem eigentlichen Zweck der Hillel'schen Institution. So dürfte es auch mehr als Vermuthung sein, daß der Passus in der Mischna: ועוברין על מה

שכתוב בתורה ein späterer Zusatz sei; und erlaube ich mir zu bemerken, daß dieser Zusatz vielleicht von der Zeit datirt, daß man בוטי als identisch mit Arm = עני ואביון genommen hat.

Und was war der Rath der Alten, oder was ist das Wesen des Prosbol? וזה גופו של פרוזבול: Prosbol ist eine Mittheilung des Gläubigers von der Rechtsentsagung des Schuldners: מוסר אני לכם „Ich theile euch mit". Für diese Mittheilung designirt sich der Gläubiger zwei Personen איש פלוני ופלוני, oder, was noch mehr opportun wäre, die Richter des Orts (או) הדיינים שבמקום פלוני: Daß ich meine ganze Schuld, die ich auf diesen Schuldner habe (der Schuldner ist anwesend) zu inkassiren das Recht habe, zu jedweder mir beliebigen Zeit (im Gegensatz zu Schwiith) *)שכל חוב שיש לי עליו שאגבנו כל זמן שארצה Geschieht diese Mittheilung, die natürlich nur zur Garantie des Gläubigers gegen den Schuldner geschieht, (wie auch Maimoni das מוסר אני לכם interpretirt אני מעיד אתכם על כך וכך: Ich mache euch als Zeugen für folgende Mittheilung, Schwiith 10, 4), vor zwei Privaten oder vor den Richtern,

---

*) Ich habe hier עליו nicht eingeschaltet, weil es auch in כתב יד (S. ספר דקדוקי סופרים v. Rabbinovitz) zu lesen ist. Beth-Joßef hat על פלוני, weil dort Prosbol als Einklageakt figurirt. Die Einschaltung des או wäre zu rechtfertigen: Weil auch die Mischna am Schlusse hat והדיינים חותמין למטה או העדים, weil bei dem unbestimmt gehaltenen איש פלוני ופלוני das ה׳ הידיעה bei הדיינים שבמקום פלוני nicht am Platze wäre. Nach dem Talmud-Manuskript in der Staatsbibliothek in München, wäre das ה׳ הידיעה am Platze, indem dort in der Mischna איש nicht vorkommt. Daselbst kommt auch nicht vor das ו bei והדיינים, was wieder nicht ganz korrekt wäre zu dem folgenden או העדים; denn zu dem aut-aut ist das ו vor הדיינים nothwendig, oder doch wenigstens sprachrichtiger. Denkt man sich das hier eigeschaltene או vor הדיינים, so ist die Version in unserer Talmud-Ausgabe ganz korrekt.

so haben die Private oder die Richter nur die Eigenschaft von Zeugen, und der Ausweis von Zeugen hat dieselbe Gesetzeskraft als der Ausweis von Richtern והדיינים חותמין למטה או העדים. So hat auch Rab Nachman das Prosbol als einfache Erklärung der Partei angenommen, und da auch bei Widerrufung eines גט eigentlich nur Zeugen und nicht Richter nothwendig sind; so hat auch Rab Nachman, folgerichtig, aus der Mischna von Prosbol auf die genügende Anzahl von zwei Richtern bei Widerrufung eines Get geschlossen, da in beiden Fällen die Richter blos als Zeugen figuriren (Vergleich Tosseph. Gittin 32, b Schlgw. ורב נחמן). Prosbol ist kein Gerichtsakt, sondern ein Privatakt. Aus dem freien Willen des Schuldners erfließt dem Gläubiger sein Recht auf den Fortbestand seiner Schuld. Dieser geäußerte Wille vor Zeugen gibt dem Gläubiger das Recht, und die Bestätigung der Aeußerung ist nur Formsache. So hat man zur Zeit des Talmud nicht immer Richter aufgesucht, und ist auch nicht immer ein Prosbol-Instrument verfaßt worden; und so hat man auch in Aegypten, wo das Prosbol lange Zeit üblich war, vom Instrument Umgang genommen (B. J. T. Ch. M. 67). Als Privatakt kann Prosbol nicht aufgehoben werden, und so sagt Rab Nachman gegen Schmuel, der Prosbol als Gerichtsakt gehalten hat: אכיימינא אכיימינא „Ich würde Prosbol beibehalten unter allen Umständeu und unter jeder Form" (Gittin 36 b. S. Raschi). Es war wol der Usus zu den Zeiten des R. Nachman, daß die Parteien vor dem Gerichte erschienen sind, aber als eigentlichen Gerichtsakt hat R. Nachman das Prosbol nicht angesehen; daher er auch, angenommen das פלוני ופלוני in der Mischna beziehe sich auf das darauffolgende הדיינים (das איש vor פלוני ופלוני findet sich auch in unserer Gemara nicht) doch nur strikte zwei Richter in der Mischna liest. Unser Usus macht noch nicht zu Richtern, wo die Richter im Grunde nur als Zeugen figuriren. Wie war es denn zu Mischnazeiten? „Es fertigen die Richter oder die Zeugen". Was hätte es hier für Bewandniß mit den Zeugen, wenn die Richter nicht den Zeugen adäquat wären? Das Prosbol kann vor Richtern, kann vor

Zeugen geschehen, und in beiden Fällen gibt es hier nur Zeugen מאי לאו הדיינים דומי׳ דעדים מה עדים שנים אף דיינים נמי שנים Rab Scheschetb will den Usus gesetzlich machen, und stellt diesen mit aller Gewalt hinein in die Mischna, was R. Nachman nicht anerkennt, und so auch bei seiner Halacha bleibt, die er aus der Mischna von Prosbol deduzirt hat (Gittin 33 a). Der Usus, in Prosbolangelegenheit vor Gericht zu erscheinen, war ein sehr natürlicher, und, wie die Mischna zeigt, auch ein sehr zeitlicher; und wie Toßephta weiset, war es Usus, daß sämmtliche Parteien am Rüsttage des Schwiith-Neujahrs, behufs Prosbol vor Gericht erschienen sind (Toßephta Schwiith Absch. 7). Die Annahme, daß die Mischna unter dem Ausdruck Prosbol auch nichts Anderes verstanden hat, als das Erscheinen vor Gericht (*προς βουλή*) vor Schwiith als Einführung von Hillel, ist somit auch eine natürliche, und mag auch Robo den Rab Chisda dahin verstanden haben. Wo läge aber in diesem Ausdruck die sachliche Bedeutung? So fragt Robo einen לועז *): מאי פרוזבול? Und dieser antwortet in rein aramäi-

*) Raschi zur Stelle: שאינו מדבר בלשון עברי הוא לעוזא hält לועז für hebräisch, indem nach ihm die Ausdrücke לעז (Ps. 114, 1) und נועז (Jes. 33, 19) identisch sind, was Wolf Mayer nachzuweisen bemüht ist (Jes. das.). Kimchi (שרשים) definirt den biblischen Ausdruck mit der Mischna: קורין אותה ללועזות (Megilla 17, a). Ibn b. Esra hält לועז für aramäisch: כמו לעז על בניה, während der aram. Targum übersetzt: מעמא ברבראי. Spätere jüdische Grammatiker halten לעז für לו עז, oder wie bei כבש כשב, für עלז (S. Meamer Ps. 114, 1). Gesenius sieht in dem biblischen לעז das syrische לעז, barbare, pec. aegyptiace locutus est. Buxtorf bemerkt über לעז: Barbarus perigrini & ignoti sermonis, psalm 114, 1 Hebraice. Apud Talmudicos אבל קורין אותה ללועזות בלעז והלועז ששמע אשורית יצא Sed si legant eam barbaris barbare et barbarus audiens Syriace legi excusatus est, Megilla cap. 2 in initio. Barbare id est Graece, nam eos vocabant barbaros, & Hebraeis tunc magna cum Graecis fuit consuetudo. Sic in Talmud Hieros. fol. 7 col. 2 לעז in glossa

scher Sprache: In Prosbol oder dem Erscheinen vor Gericht liegt zugleich der Gedanke einer Angelegenheits-Mittheilung oder Bekanntmachung vor Gericht: פורסא דמילתא (wie: דיטגמא איספרסת, das Edikt wurde bekannt gemacht. Sieh über Radix פרס Levy's Chaldäisches Wörterbuch); welche Erklärung vollkommen übereinstimmt mit der Mischna: Ich theile euch mit..., daß ich das Recht habe, meine bei diesem N. N. aushaftende Schuld, zu jedweder mir beliebigen Zeit einzuheben. So hätte Toßephoth Recht gegen Raschi und Raschbam, daß Prosbol nicht identisch ist mit Schuldscheinseinklage. Nach unserer Ansicht wäre Prosbol gerade das Gegentheil, und die Mischna führt hier zweierlei Schutzmittel an gegen Schwiith: Mittelbare und unmittelbare Rechtsentäußerung vor Schwiith. Erstere mittelst Gericht הפקר ב"ד, letztere mittelst der freien Rechtsentsagung der Partei; die, weil von Hillel und seinem Senate angerathen עצה נתונה בב"ד, oder weil von dem Gesetze in Schutz genommen, und allermeist

---

exponitur יונית lingua graeca. Vocantur autem in genere sic hebraeis, quicunque non loquuntur Hebraeice. Hinc R. Salomonis glossa ad locum citatum כל שאינו לשון הקודש נקרא לעז. Nimmt man an mit De Wette und Meamer, daß die Psalmen 113—119 von Chasmonäerzeit datiren, so haben Gesenius und Buxtorf allerklarst gesehen. Buxtorfs Bemerkung: daß man unter לועז oder Barbar zunächst einen Griechen verstanden hat, dürfte die angeführte Mischna um so eher rechtfertigen, indem der stark pronunzirte Gegensatz: אבל קורין אותה ללועזות בלעז (auch לכתחילה!) ausschließlich auf die Hellenisten, resp. Alexandrinischen Juden sich beziehen mochte, die zu Mischnazeiten das hebräische Idiom von ihrem Kult ganz ausgeschlossen hatten. So durften Rab und Schmuel die Mischna verstanden haben, im Gegensatze zu den spätern Talmudisten, die, wie Buxtorf ähnlich bemerkt, לעז im generellen Sinne genommen haben, daher auch die starke Controverse in Megilla 18,6. Ob der von Buxtorf bemeldete Glossator im Hieros. Talmud, indem er לעז für griechisch hält, nicht an eine Bildung von Ἑλλάς gedacht habe, will ich blos erwähnt haben. Hier in Gittin, wo wir mit griechischen Ausdrücken פרוז בולי בוטי zu thun haben, kann unter לועז nur ein Grieche gemeint sein.

vor dem Gesetzesorgan geschieht לפני יועצים וב"ד „Prosbol" heißt.

So ist die freie Forschung nothwendig, um Licht zu gewinnen im Studium der Halacha. Und ist es auch von mannigfachen Gesichtspunkten aus wahr: אין לך בן חורין אלא מי שלמד תורה; der Ungebildete ist ewiger geistiger Abhängigkeit, er steht und geht quasi nicht auf eigenen Füßen; er spricht nach wie ein Papagei, er gestikulirt nach wie ein Affe; so ist es auch nicht weniger wahr, daß das Studium der Thora durch seit Mischnazeiten freigehaltene Forschung, geistige Freiheit ausgeströmt hat, daß sich hiedurch das Gesetz zu keiner Zwangsjacke, die Halacha zu keinen ehernen Fesseln gestaltet hat. Durch die freie Forschung in jedem Zeitalter, hat jedes Zeitalter an Freiheit gewonnen. Es ist das der Segen der mündlichen Lehre, die nicht abgeschlossen ist, und darum Gesetz und Judenthum für alle Zeiten erhält לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה שנאמר כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל (Gittin 60 b). Die Außenseite des Lebens, die sozialen Verhältnisse und Zustände verdanken ihre Freiheit der Forschung im Innern des Gesetzes, dabei gewinnen Gesetz und Leben; das Gesetz wird verherrlicht von dem äußern Leben העוסק בתורה מכפנים תורתו מכרזת עליו מבחוץ (Moed Katan 16 b). Eine solche Tendenz hat der Forschungsversuch zu ehegesetzlichen Zeitfragen in diesen Blättern. Ich stehe auf konservativem Boden, und meine Parole ist auch: Konserviren Gesetz und Judenthum. So empfehle ich Ihnen diesen Forschungsversuch, und ich hoffe, Sie werden auch aus diesem erkennen meine ehrlichen Intensionen, die gipfeln in Wunsch und Streben: יגדיל תורה ויאדיר

Der Verfasser.

I.

Leviratsehe und Chaliza.

„Wenn Brüder zusammen wohnen, und einer von ihnen stirbt „ohne einen Nachkommen*) zu hinterlassen, so soll die Frau des Ver„storbenen keinen Fremden außerhalb der Familie heirathen, ihr „Schwager soll ihr beiwohnen, sie zum Weibe nehmen, und die „Bruderehe vollziehen. Und der erste Sohn, den sie gebärt, soll den „Namen des verstorbenen Bruders beibehalten, damit nicht dessen „Name in Israel untergehe. Und will aber der Mann seine Schwä„gerin nicht heirathen, so geht sie hinauf in das Thor zu den Aeltesten „und spricht: Mein Schwager weigert sich seines Bruders Namen in „Israel zu erhalten, er will mich nicht zur Bruderehe. Die Aeltesten „der Stadt sollen ihn rufen lassen, und mit ihm reden; wenn er dann

*) Nach Septuaginta: σπέρμα δὲ μὴ ῇ αὐτῷ. So übersetzt die Vulgata: absque liberis mortuus fuerit. So statuirt die Halacha (Jebamoth 22, 6). Onkolos übersetzt: ובר לית ליה. Nach ihm Mendelssohn, Zunz, Fürst: Und er hinterläßt keinen Sohn. Die Halacha wird von Letztern anerkannt, während Gutmann, Rabbiner in Redwitz, (Geiger's Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie 4. Band, 1. Heft S. 61—87) auch für die Praxis an dem Wortsinn sich hält, welcher Ansicht Scheyer (Anmerkungen zu Moreh III. Absch. 49), wie folgt, entgegen tritt.“ Herr Gutmann urgirt (cf. S. 67 Anm. 1) nach dem Vorgange Redslobs (l. c. S. 7) ובן אין לו, und glaubt, daß auch bei Hinterlassung einer Tochter das Leviratsgesetz in Kraft trete; allein, wie mir scheint, mit Unrecht. Denn so wie der Plural בנים, Söhne sowohl als Töchter bedeutet, (1. B. M. 3, 16, 30, I), so kann auch der Singular בן, Sohn oder Tochter heißen, was durch Jeremias 20, 15 ילד לך בן זכר viel Wahrscheinlichkeit gewinnt. Sodann fällt bei der Hinterlassnng einer Tochter der

„auftritt und spricht: Ich mag sie nicht nehmen; so trete die Schwä-„gerin hinzu im Gesichte der Aeltesten, ziehe ihm den Schuh vom „Fuße ab, speie vor ihm aus *), und spreche: So geschehe demjenigen, „der seines Bruders Haus nicht erbauen will. Alsdann soll er in „Israel den Beinamen führen „das Haus des Barfüßers" (5. B. M. „25, 5—10).

Das Gesetz der Leviratsehe oder der Entschwägerung, wie Scheyer יבום übersetzt, ist um wenigstens drittbalb hundert Jahre älter als die Thora, das zeigt die Geschichte von der Kananiterin Tamar (1. B. M. 38). Bereschith-Rabba läßt den Schwiegervater der Tamar als den diesbezüglichen Gesetzgeber auftreten, was sich mit der Tendenz des Midrasch, Alles national zu machen, wol verträgt, aber für unparteiische Geschichte ganz grundlos ist. Dieses Gesetz finden wir bei vielen Völkern des Orients, bald als Gewohnheit bald als zwingendes unverbrüchliches Gesetz. Im Alterthume bei den Indern und Parsen, in der

Zweck des Leviratsgesetzes gänzlich weg, wurde ja auch durch sie das Andenken an den Verstorbenen erhalten? Rachel sagte in dem angeführten Verse zu Jakob: הבה לי בנים „Schaffe mir Kinder", nicht gerade Söhne. Ferner heißt es (Jes. 56, 5) ונתתי להם וכו׳ יד ושם טוב מבנים ומבנות; ähnlich auch Ps. 127, 3. Endlich würde, wenn die Behauptung Gutmann's richtig wäre, das Leviratsrecht ein schreckliches Gesetz für die Töchter gewesen sein, denen es das denselben, bei dem Mangel männlicher Nachkommen, nach dem mosaischen Rechte gebührende väterliche Erbtheil gewaltsam entrissen hätte. (4. B. M. 28, 8)." Die christlichen Religionsquellen umschreiben den ganzen Vers: „Wenn der Bruder eines Mannes sterben wird, und hinterläßt eine Frau ohne Kinder, so soll der Bruder die Schwagerehe vollziehen, und seinem Bruder einen Nachkommen verschaffen". (Marcus 12, 19). Kein unbedeutender Beleg für die Richtigkeit der Halacha.

*) Septuaginta und Vulgata übersetzen: Und speie ihm in's Gesicht, *καὶ ἐμπτύσεται κατὰ πρόςωπον αυτοῦ*; spuetque in faciem illius, was aus dem Vergleiche mit Numeri 12, 14 ואביה ירק ירק בפניה als gerechtfertigt hervorginge. So übersetzt auch Philippson, der aber darum nicht gegen die Halacha ist, die annimmt: Und sie speie aus vor ihm. Ibn b. Esra hält für

Gegenwart noch bei den Mongolen *), bei den Circassiern, Osseten und andern Völkern des Kaukasus, bei den Drusen in Syrien, bei den Abessiniern und Gallas, so wie bei den Arabern. (Nach Michaelis, Redslob und Fürst, bei Angabe der Quellen). Nach dem Zeugniß der Thora war dieses Gesetz ursprünglich eine unabwälzbare Last sowol für den Schwager als für die Schwägerin. Onan war gezwungen zu der ihm widrigen Ehe, und Tamar war unauflösbar gebunden an Schela. Von einer solchen Last hat das sinaitische Gesetz befreiet **). Sagt dem Levir die Ehe nicht zu, so löst er das sonst eiserne Band durch die Chaliza, und somit ist nur die Chaliza rein sinaitisches Gesetz. So sagt auch Maimoni: Jibbum war Brauch lange vor Mathan-Thora, und die Thora hat solchen beibehalten. (Moreh III, 49 Abschn.). Eine Ehe ohne gegenseitige Neigung soll nicht geschlossen werden. Stirbt ein Mann kinderlos, so ist die

---

positiv, daß בפניו auf נעלו sich beziehet, (ודרך הפשט לפני הנעל); scheint die Halacha zu rechtfertigen, indem so ואביה ירק nicht analog zur Stelle wäre. Onkolos übersetzt: ותרוק באנפוהי, kann deutsch heißen: in's Gesicht, und vor ihm; denn die Stelle in Numeri gibt Onkolos: ואלו אבוה מנזף נזף בה. In dieser Bedeutung könnte auch, wie im Arabischen, (nach Michaelis) das וירקה בפניו genommen werden: sie soll ihn ausschelten. Der sonst so talmudfeindliche Autor bringt unwillkührlich einen Beleg für unsere Halacha: „Wenn noch jetzt die Araber einen schimpfen wollen, so speien sie aus, und sagen: Fi! bei ihnen die vornehmen, so wie bei uns die gemeinen Leute (Mosaiisches Recht II. Th. S. 205. Anm.).

*) Man hat die Mongolen aus diesem Grunde zu Nachkommen der in die Assyrische Gefangenschaft geführten 10 Stämme Israels machen wollen, allein die Lage der Länder, ihre Sprache, ihre übrigen Sitten widersprechen gar zu stark. (Mich. Mos. Recht 2. Th. S. 198).

**) Die Karäer halten, mit der Gesetzgebung auf Sinai, die Leviratsehe für aufgehoben. Sie übersetzen כי ישבו אחים יחדו. „Wenn Verwandte zusammen wohnen“ und halten diese Verwandtschaftsehe, nur für den Fall wie bei Ruth, von der Schrift geboten. (S. Likute Kadmonijoth v. Simcha Pinsker Apirjan Assah S. 54—55).

Gattin unmittelbar darauf gebunden *) an der Hand des Schwagers. Hier bedurfte es keiner Kiduschin, „dieses Band hat der Himmel geschlossen" (Maim. H. Jibb 2, 16, nach Jebam. 39 a). Hier gibt es für Beide keine Wahl, und ist es somit besser gethan, wenn die Herzen nicht harmonisch zusammenstimmen, eine solche Ehe aufzulösen, bevor sie faktisch eingegangen wird; und so statuirt Maimoni auch ganz richtig: die Chaliza ist eine selbstständige Mizwath-Assë (H. Jibb. 1, 2). In den Konsequenzen bleibt es sich gleich, ob die Ehe unglücklich ist durch die Abneigung des Mannes, oder durch die des Weibes; und so ist es wieder richtig, wenn Maimoni statuirt: Wenn der Mann oder das Weib in die Leviratsehe nicht eingehen will, so ist von der Thora die Chaliza geboten (das.); denn fließt diese Pflicht, bei Widerwillen des Weibes, auch nicht aus dem Buchstaben des Gesetzes, wie Magid-Mischne entgegnet, so doch ganz gewiß aus dem Geiste des Gesetzes. Versetzt man sich in die Zeit der Bibel, lange nach der Gesetzgebung auf Sinai, wie Noami zu ihren moabitischen Schwiegertöchtern, die durchaus keine Jüdinnen geworden sind (Raschi), spricht: Habe ich denn noch Söhne in meinem Leibe, daß sie einst euere Männer werden könnten? Und wenn ich auch sagen wollte, mir bleibt noch Hoffnung —, ich würde sogar schon Söhne gebären, wollet ihr ihrentwegen entsagen eines andern Mannes zu werden? (Ruth 1. 11—13); so findet man eine im Geiste der Zeit wurzelnde Pietät, die auf Kosten der sonst natürlichen Neigung, das Weib an den Bruder des verstorbenen Mannes bindet. Eine solche fast grenzenlose Pietät spricht auch heraus aus dem Thoraworte: Das Weib klagt den Schwager

*) Der Talmund hat zwei Bezeichnungen für die kinderlose Wittwe, die an den Schwager zu fallen hat: זקוקה und שומרת יבם Erstere drückt aus die Gebundenheit der Person der Schwägerin an der Person des Schwagers, (wie: העושין פירות יהיו זקוקין לשאין עושין Menachoth 27, a S. Landau und Levy Rad. זק). Letztere scheint auszudrücken: das Rechtsverhältniß der Schwägerin zu dem Schwager: Sie ist bloß die Hüterin des Besitzes, denn ihr Besitz fällt dem Schwager zu.

an: לא אבה יבמי „er will die Bruderehe nicht vollziehen". Sie verzichtet auf Neigung, um nur des verstorbenen Mannes Bruder zu heirathen; während wieder die Thora in ganz natürlichen Farben schildert das Weigerungsmotiv des Mannes: לא חפצתי לקחתה „ich will sie nicht heirathen"; aus purer Pflicht in keine Ehe mit ihr eingehen. Daher, so dürfte auch aus Maimoni zu schließen sein, spricht auch die Schrift von dem gewöhnlichen Falle, wo der Mann abgeneigt ist in die Leviratsehe zu willigen; während für den speziellen Fall einer Abneigung von Seite der Frau, gewiß auch die Chaliza eine von Gott gebotene Pflicht ist; und so statuirt auch Maimoni, konsequenterweise, als Halacha: Will das Weib die Leviratsehe nicht, so zwingt man den Mann zur Chaliza (H. Jibb. 2, 10). Das Weib ist keine Sklavin, sagt Maimoni, die sich, auch bei Widerwillen, ihrem Herrn und Gebieter hingeben muß. Erklärt ein Weib einen solchen Widerwillen (מאום עלי), so kostet es wol die Kethuba, aber der Mann wird zur Scheidung gezwungen (Ischoth 14, 8). Statuirt so Maimoni betreffs eines wirklichen Weibes, so ist der Zwang gewiß um so mehr geboten, bemerkt Magid Mischne (Jibbum 2, 10), bei einer Jebamah וכ"ש ביבמה שכופין היבם לחלוץ לה *) Wol dürfte es, bei oberflächlicher Behandlung des Objekts, für hart scheinen, daß Maimoni bezüglich des Kethubaverlustes, אשת איש und יבמה in eine Kathegorie stellet. Erstere hat die ehelichen Pflichten freiwillig übernommen, und war auch in faktischer Ehe gestanden; letztere war gebunden ohne ihren Willen, und ist in faktische Ehe noch nicht getreten. Allein die Kethubafrage juridisch behandelt, läßt sich zwischen bereits wirklicher Gattin, und faktisch erst zu werdender Gattin, keinen Unterschied machen. Die Kethuba ist eine rechtskräftige Forderung des Weibes für Todesfall, oder

---

*) Maimoni erklärt ויבמה על כרחה (Jeb. 8, b): Die Schwägerin ist zur Schwagerehe verpflichtet gegen ihren Willen. Gewalt ist wol ausgeschlossen, aber die Frau wird als Renitentin betrachtet, und verliert als solche ihre Kethuba. So viel ist ersichtlich aus dem Hinweis auf Maim. Jibb. 2, 10.

für Scheidungsfall, wenn die Scheidung von Seite des Mannes veranlaßt wird. Die Jebamah hat wol den Mann ihres Herzens verloren, aber die Rechte und Ansprüche, die der Ehestand ihr gebracht, und bei deren Verlust sie die Kethuba zu fordern hat, sind nicht mitgestorben. Sie hat den Mann in dem Schwager, und so ist, juridisch genommen, der Mann nicht gestorben; und somit hat sie auch kein Recht auf die Kethuba, wenn sie die Chaliza verlangt; nota bene in solchen Fällen, wo keine sichtliche Mésalliance oder Inconvenance vorhanden ist, wo sie, natürlich, keine Kethuba verliert (Maim. H. Jibb 2, 10, 14). Von diesem Rechtsstandpunkte aus erklärt sich's auch, daß die Jebamah beim Eingehen in die Leviratsehe keinen Anspruch auf zweifache Kethuba hat; es ist das keine neue Ehe, sondern nur eine Fortsetzung der Ehe. Ob solche Gesetze die Kritik allgemeiner Rechtsphilosophie aushalten, diese Frage will ich hier nicht beantworten. Das juridische Moment ist hier überhaupt nur Nebensache, wir wollen nur hervorheben das Hauptmoment, daß die Leviratsehe nur für den Fall Gebot ist, wenn beide Theile in dieselbe willigen; sonst ist es Mizwath-Assë, wie Maimoni statuirt, das Leviratsband aufzulösen. — Wir können es bei solch' pur halachischen Dissertationen natürlich nur immer mit dem rabbinischen Kodifikator Maimoni zu thun haben, der Philosoph Maimoni kann nur in den seltensten Fällen mit in's Feld hereingezogen werden. Der gegebene Fall dürfte zu diesen sehr seltenen gehören, und Jad Chasakah und Moreh stünden hier in vollständigem Einklange zu einander. So sagt Moreh (III. Th. Absch. 49.) ואמנם טעם היבום כתוב כי היה מנהג קדום קודם מתן תורה והשאירהו התורה וצותה לעשות החליצה מפני שהמעשים ההם היו מגונים במנהגי הזמנים ההם ואולי יברח מן הגנות ההוא וייבם מבואר הוא זה בתורה ככה יעשה לאיש וגו׳ Der Ausdruck: „Die Thora hat die alte Sitte intakt gelassen", spricht nicht sehr für die prinzipielle Nothwendigkeit oder Nützlichkeit einer solchen Sitte. Einen Statusquo belassen,

heißt noch nicht einen solchen anerkennen. So fassen es auch christliche Theologen auf: Moses hat seiner Zeit Konzessionen gemacht, aber die Sitte nicht prinzipiell zum Gesetze erhoben (Michaelis); so wie auch Moreh vom Opferkultus spricht (III. 32). Der zweite Theil in der angeführten Stelle, daß nämlich der beschämende Chaliza-Akt zum Zwecke hat, vor Nichtentschwägerung zurückzuhalten, scheint gerade die entgegengesetzte Ansicht auszudrücken, daß nämlich die Thora die alte Sitte wirklich gerne zum Gesetz erhoben hat; und so stünde der zweite Theil in direktem Widerspruch zum ersten Theile der Stelle. Die Wahrheit scheint auch hier in der Mitte zu liegen. Die Thora will die Leviratsehe vollzogen wissen, wo solche mit dem Naturgesetze nicht kollidirt, und keine trüben Folgen in Begleitung führt. Ist's ein solcher Fall, so wird den Mann der sonst comprimittirende Chaliza-Akt von seiner Weigerung nicht zurückschrecken; denn bei reellen Motiven kann ihn der Akt wol anwidern, aber in den Augen der Welt nicht comprimittiren. Ist's kein solcher Fall, und wäre die Weigerung die Leviratsehe zu vollziehen, nur aus Hartherzigkeit oder aus bloßer Renitenz gegen das Gesetz; so soll der beschämende Chaliza-Akt auf den Mann influiren, und ihn in den Schranken der Pflicht und des Gesetzes halten können*). Scheyer dürfte

*) Unter der Ueberschrift „Zur Chalizafrage" schreibt mein gelehrter und sehr verehrter Freund Herr Jos. Löwy (Neuzeit 1871, Nr. 24): Der Schüler war dem Lehrer zu allen Dienstesleistungen verpflichtet, nur nicht zum Ausziehen der Schuhe, ein Dienst, der nur dem (ausländischen) Knechte zustand (Kethuboth 96, a). Außer diesem Dienste bediente man sich der Knechte ausschließlich zum Nachtragen der Wäsche in das Badhaus, so daß diese beiden Beschäftigungen der Knechte beispielsweise im Talmud (Kiduschin 22, 6) angeführt werden. Es wird damit das sonderbare Versprechen R. Jochanan verständlich. „Wer mir diese Stelle erklärt" — sprach er — „dem trage ich die Wäsche in's Bad nach", womit er bedeuten wollte: ich will mich zu ihm mehr als sein Schüler, dem der devote Dienst nicht zusteht, ich will mich zu ihm als sein Knecht bekennen. — Nun stand das Weib der alten Zeit in vielen Beziehungen zum Manne in dem Verhältnisse, wie der (ausländische) Knecht zum Herrn. Man braucht sich nur in Erinnerung zu rufen, daß der Erwerb und der

diese Stelle in Moreh etwas zu leicht behandelt haben, aber richtig ist darum doch seine Folgerung aus derselben: Die Chaliza hatte einen doppelten Zweck: erstens, insofern sie beschimpfend war, die Beibehaltung des Leviratsgesetzes; zweitens, insofern sie dem Schwager einen Ausweg bot, die Verhütung der Uebel, welche vor der Gesetzgebung mit dem Leviratsgesetze verbunden waren". So stehet Moreh im Einklange mit Jad Chasakah: Die Thora gebietet die Leviratsehe, wenn beide Parteien zufrieden sind, resp. dabei glücklich sein können; sie gebietet die Chaliza, wenn nicht beide Theile in die Leviratsehe willigen, solche für ihr häusliches Glück nicht ersprießlich halten; für den erstern Fall ist Jibbum, für den letztern ist Chaliza Mizwath-Assë.

Die Maimonische Ansicht wird noch besser beleuchtet, wenn wir bei dem Gesetze der Leviratsehe den talmudischen Standpunkt kritisch behandeln. „Obwol wir uns sonst, bezüglich der ganzen Thora, an die hermeneutische Grundregel halten: אין מקרא יוצא מידי פשוטו, wird hier ein Vers ganz herausgehoben aus seinem Geleise". Der Vers lautet wörtlich: „Und der erste Sohn, den sie gebärt, soll den Namen des verstorbenen Bruders beibehalten, damit nicht dessen Name in Israel untergehe". Nach dem Talmud: „Und der älteste Sohn, den die Mutter des Verstorbenen geboren hat, heirathet die Frau, wenn solche für Fruchtbarkeit geeignet ist; und erhält er das Erbe, das den Namen des verstorbenen Bruders getragen hat, wenn der überlebende Bruder

herrenlose Fund des Weibes und des Knechtes ein Eigenthum des Mannes, bezüglich des Herrn, waren (Mischna Mezia 1, 5 Kethuboth 6, 1). Und so kann es doch vom Weibe freiwillig geleistet werden, so wie R. Jochanan bezüglich des Nachtragens der Wäsche in's Bad freiwillig zu leisten versprach. — Der Charakter der Chaliza besteht sonach, nach dem erfolgten Refuß des Mannes, in dem Ausziehen des Schuhes, womit die Beleidigte gleichsam den äußersten Versuch anstrengt, mehr als die weiblichen Pflichten auf sich nehmen zu wollen, wenn er sie nicht zurückweiset, indem sie sich auf gleiche Linie mit dem Knechte stellt; und findet sie noch kein williges Ohr, dann gibt sie ihrer vergeblichen Ehrenbeleidigung Ausdruck mit dem Ausspucken und mit dem Spruch: So geschehe dem Manne 2c. 2c. (S. das. Nachbemerkung von Szántó).

für fruchtbare Ehe geeignet ist.“ (Jeb. 24, a). Die Kritik muß hier, meines Erachtens, angesichts Auslegung und Beweisführung zwischen den Zeilen lesen, um eine klare Anschauung zu gewinnen, und um gegen den Talmud gerecht werden zu können.

Ist dieser Vers in dem Leviratsgesetze, gewissermaßen, der Hauptsatz, indem er den Haupt- oder den eigentlichen Zweck der Leviratsehe involvirt? Oder aber, ist der vorangehende Vers der Hauptsatz, und ist der zweite nur Nebensatz, nur einen Nebenzweck behandelnd, der, wenn er auch wegfiele, den Hauptzweck unalterirt läßt? Diese Frage mußte der Talmud lösen, um die Tragweite des Leviratsgesetzes zu kennen und zu bemessen.

Ist der zweite und angeführte Vers der Hauptsatz, so erwachsen folgende Fragen: Ist unter יקום על שם אחיו strikte der Name des Verstorbenen zu verstehen, wie kommt es, daß bei gleichem Schriftausdrucke, der Sohn der Ruth nicht Machloh, sondern Obed genannt wurde? Ist darunter zu verstehen יקום על שם נחלה, daß der neugeborene Sohn das Erbe des Verstorbenen erhalten soll, wie es bei den asiatischen Völkern wirklich Gesetz war (Michaelis): wie war und wäre es für den Fall, wenn keine Vermögenshinterlassenschaft vorhanden ist? War und wäre für diesen Fall das Leviratsgesetz nicht bindend? Das Leviratsgesetz kollidirt mit dem Gesetze der Blutschande (Levit. 18, 15), allein יבא עשה וידחה את לא תעשה. Nun ist dieses aber nur geltend בעידנא דמיעקר לאו מקיים עשה, mochte das auch hier der Fall sein, wenn das Gesetz an einen sichern männlichen Erben gebunden ist? Die Ehe könnte blos Töchter erzeugen, oder auch unfruchtbar sein; sollte eine solche in Blutschande unterhalten worden sein אישת אח שלא במקום מצוה? Und was geschah, und geschähe überhaupt mit dem Vermögen des Verstorbenen, so lange in der Leviratsehe kein Sohn erzeugt wird? Das Vermögen konnte überhaupt für die ganze Dauer der Ehe keinen rechten Eigenthümer haben, denn vielleicht dürfte doch ein Sohn geboren werden. Läßt sich ein solches schwankendes Rechtsgesetz auch nur denken?

Verträgt es sich mit dem Geiste der Thora, die Wittwe des Verstorbenen als Sklavin, als willenloses Objekt, ganz so, wie es asiatisches Gesetz war (Michaelis), auf den Bruder übergehen zu lassen, weil sie das Unglück hatte, keines Leibessegens theilhaftig zu werden? Diese und denselben ähnliche Fragen, wie solche der Talmud stellet, bilden den circulum vitiosum um den zweiten Vers in dem Leviratsgesetze, wenn solcher der Hauptsatz in dem Gesetze wäre. Der zweite Vers kann demzufolge nur ein Nebensatz, nur einen Nebenzweck behandelnder Satz sein, ganz im Sinne von Nachmanides (Commentar zum Pentateuch 5. B. 25, 6): הכתוב הזה על דרך האמת הבטחה Der zweite Vers behandelt einen Nebenzweck, der, wenn er auch wegfiele, den Hauptzweck nicht alterirt, und der Hauptzweck des Gesetzes ist die Leviratsehe: Der Bruder soll die kinderlose Schwägerin heirathen. Auf welche Weise immer, und wie immer die Schrift verstanden haben mag, mit dieser Leviratsehe zugleich das Andenken an den Verstorbenen zu erhalten; so bleibt das für das eigentliche Gesetz nur immer Nebensache, wodurch die nachbiblische Zeit in der Aufrechthaltung des Gesetzes nicht beirrt werden kann. Das Gesetz ist, seinem Charakter nach, nichts mehr und nichts weniger als ein Theil des ständigen Ehegesetzes, nicht gebunden an Zeit und Ort, wie es Gutmann als מצוה התלויה בארץ kennzeichnet. – Ob wörtlich oder nicht wörtlich der zweite Vers zu nehmen sei, das eigentliche Gesetz wird dadurch nicht alterirt, dürfte der Talmud ganz gut zugeben können. Der Ausdruck יקום על שם אחיו kann wörtlich genommen werden, selbst gegen das Zeugniß der Bibel (Ruth) כרי באן להקים לאחיו שם והא לאו בר הכי הוא (Jeb. 111, b); das thut dem eigentlichen Gesetze keinen Abbruch. Derselbe Ausdruck kann auf Besitzesrecht des neugeborenen Sohnes, oder auch auf Besitzesrecht des Levirs lauten, und das eigentliche Gesetz leidet dabei nicht, wenn auch kein Vermögen des Verstorbenen vorhanden ist מידי ייבום בנחלה תלי רחמנא יבומי מיבמי ואי איכא נחלה שקילי ואי לא לא שקיל (Jeb. 40 a). Die Thora hat das Leviratsgesetz

nicht von Namen oder Besitz bedingt; ein Sohn muß nicht auf die Welt kommen, und ein sachliches Vermögen muß nicht vorhanden sein. Die dießbezüglichen talmudischen und nachtalmudischen und gegenwärtigen sozialen Verhältnisse, die Besitzes- und Rechtszustände lassen sich ganz gut hineintragen in den Geist des Thoragesetzes, nachdem das Gesetz der Leviratsehe in dem Gesetzesrahmen einen selbstständigen §. bildet, und von Sitten-Besitzes- und Rechtsbedingungen durchaus nicht bedingt ist. Das ist, meines Erachtens, bei gründlicher Forschung, die talmudische Anschauung vom Leviratsgesetze, und in meinen Augen gibt es auch keinen Boden auf dem Gebiete des Talmud für das dießbezüglich Synodal-Referat, (Referate über die der ersten isr. Synode zu Leipzig überreichten Anträge S. 140—141), wo es also heißt: „In Sifri wird erklärt: מה שם האמור להלן נחלה אף כאן חלה Die beiden Talmude sind derselben Meinung ישיבה שיש עמה ירושה —?— (c. f. Eben Haeser c. 163). Der die Wittwe heirathende Schwager wurde dadurch zum alleinigen Erben seines verstorbenen Bruders. Da nun das Mos.-rabbinische Erbrecht für uns Geltung und Anwendung verloren hat, so ist damit dem Gesetze der Schwagerehe eine Hauptstütze entzogen.“ Wie nachgewiesen, ist das Gesetz an Erbe nicht gebunden, und das wird Sifri nicht läugnen, und Babli verwahrt sich gegen eine solche Annahme: מידי ייבום בנחלה תלי רחמנא In Eben Haeser wird das Erbrecht des Levirs wol behandelt, aber stehet etwa dort, daß der Levir durchaus eine Erbschaft bekommen müsse, weil sonst die Leviratsehe nicht zuläßig ist? So gehet auch der weitere Schluß aus den Fugen, daß die Leviratsehe ihre Hauptstütze verloren hat, weil das Mos. rabbinische Gesetz für uns Geltung und Anwendung verloren hat. Hat es nicht auch früher Fälle gegeben, wo für den Levir keine Aussicht auf Erbschaft war? Der zweite Vers in dem Leviratsgesetze involvirt keine Bedingung für das eigentliche Gesetz, es behandelt allenfalls das moralische oder juridische Moment für die geschlossene Leviratsehe; beirrt aber unter keinerlei Umständen die Pflicht oder das Recht eine Leviratsehe zu schließen.

Für viel wichtiger hält der Talmud, klar zu eruiren den Wortsinn im ersten Verse des Gesetzes. Hier ängstigt die Furcht, bei etwaig unrichtiger Deutung des Wortsinnes, wie die Bibel sich ausdrückt, Löw' Bär oder Schlange zu begegnen, je nachdem man gegen das Gesetz verstoßen könnte. Gebot und Verbot grenzen hier nahe einander, und es ist genau die Grenze zu markiren, wo das Verbot anfängt Gebot zu werden. „כי ישבו אחים יחדו ומת אחד מהם ובן אין לו." Was kann die Thora unter dem Ausdrucke ישבו יחדו verstanden haben? Etwa das Wohnen an einem und demselben Orte, wie diesen Ausdruck die Samaritaner nehmen? *) So will auch diesen Ausdruck das erwähnte Synodal-Referat verstehen. „In der Thora ist die Vorschrift der Schwagerehe an die Bedingung geknüpft, daß die Brüder, der überlebende und der verstorbene, an einem und demselben Orte zusammen wohnen כי ישבו אחים יחדו". Demnach greift dieses Gesetz nicht Platz, sobald der überlebende Bruder mit dem Verstorbenen, bei dem Ableben des letzteren, nicht an demselben Orte seinen Wohnsitz hat." Es hat ganz den Anschein, als wenn hier würde behauptet werden, daß der Ausdruck ישבו יחדו gar nicht anders als „zusammen wohnen" dürfte übersetzt werden. Doch so viel Sprachkenntniß will ich dem gelehrten Autor gewiß zumuthen, daß ihm unter Anderen, p. e., die Bibelstellen: וראו כל בשר יחדו (Jes. 40), וישבו בה יהודה וכל עריו יחדו (Jer. 31, 24) bekannt sind, wo der Ausdruck יחדו gleiche Zeit bei Verschiedenheit des Ortes bezeichnet; und daß somit, indem der Gesetzgeber das Wohnland vor Augen gehabt haben durfte, כי ישבו אחים יחדו übersetzt werden könnte „Wenn Brüder zu gleicher Zeit im Lande wohnen. Doch zugegeben die Uebersetzung: Wenn Brüder zusammen wohnen"; wäre da nicht genügend Grund anzunehmen, daß das Gesetz von den gewöhnlichen Fällen spricht, indem bei Erbsbesitzungen die Brüder neben ein-

---

*) Die Levratsehe vollzieht bei den Samaritanern jeder an demselben Orte wohnende Glaubensbruder (Jost, Geschichte des Judenth. u. s. Sekten I. S. 54).

ander wohnen, wodurch aber andere Wohnverhältnisse durchaus nicht exkludirt sind. Bethanien liegt ungefähr $^3/_4$ Meilen von Jerusalem (Munk's Palästina). Hat der verstorbene Bruder in Jerusalem gewohnt, und der überlebende in Bethanien, so war, nach der Behauptung des Synodal-Referats, die Leviratsehe nicht zulässig, weil sie nicht an einem und demselben Orte gewohnt haben. Doch hören wir, wie sich das erwähnte Referat in der Ausführung weiter ergehet „Gersonides in seinem Commen-„tar zum Pentateuch hält treu an dem Wortsinn. Da bekanntlich der „die Wittwe des Bruders heirathende Bruder in den Besitz des Nach-„lasses trat, so mußte der an einem andern Orte wohnende Bruder von „der Leviratsehe dispensirt werden." Dixit, möchte hier, wol sine ira et studio, bemerken. Kraft welchen Grundes mußte für diesen Fall der Bruder von der Leviratsehe dispensirt werden? Durfte sich dieser zu dispensirende Bruder, angesichts eines bedeutenden Nachlasses, nicht sehr bedankt haben für eine solche Gesetzesauslegung? Gab es je eine Zeit, wo man nicht an verschiedenen Orten Besitz haben konnte? Der gelehrte Autor hat überhaupt hier einen mächtigen Sprung gemacht; er hält sich an Gersonides, und stehet somit auf Standpunkt der Bibel, und in der Beweisführung stehet er auf dem Boden des Talmuds! Aber wo stehet denn im Talmud, daß der Levir den ihm gewordenen Nachlaß seines Bruders nicht verkaufen könne, wenn die Kethuba sichergestellt ist? Und was Gersonides betrifft, so kann er sich, wie Onkolos ארי יתבון אחין כחדא und Septuaginta επὶ τὸ αὐτὸ an dem Wortsinn gehalten haben, ohne darum das Richtige der Praxis in Abrede zu stellen. „Das ganze Gesetz, „so resumirt das Synodal-Referat, kann jetzt, da wir ein anderes Erb-„recht haben, nicht mehr befolgt werden, mag dasselbe zu den מצות „התלויות בארץ zählen oder nicht". Wie oben erwähnt, protestirt der Talmud gegen einen solchen Schluß: מידי יבום בנחלה תלי רחמנא; und so hat das Synodal-Referat die Bibel nicht ganz für sich, dafür aber den Talmud ganz gegen sich — Der Talmud gehet bei Bestimmung des Wortsinnes von dem Geiste des Gesetzes aus. Dem Ge-

setze ist die Leviratsehe Hauptzweck, dieser Zweck kann aller Orten effektuirt werden; der Schriftausdruck ישבו יחדו kann somit nur das Zeitverhältniß bezeichnen: שהיתה להם ישיבה אחת בעולם (Jeb. 17, b) „die Brüder lebten zu gleicher Zeit". Wol ist es wahr, daß auch diese Interpretation ihre Härten hat bei einer streng konsequenten Anwendung: יחדו אפילו בן יום אחד. Diese Härte hat aber auch schon der Talmud als solche erkannt כל יבמה שאין אני קורא בשעת נפילה יבמה יבא עליה הרי היא כאשת אח שיש לו בנים ואסורה (Jeb. 111, b); und Dieses berechtigt noch nicht, die talmudische Interpretation als unrichtig und gesetzwidrig zu bezeichnen, und am allerwenigsten durch leere Phrasen und hohle Beweise. Es fällt mir dabei ein eine witzige Interpretation eines Polen, aus den fünfziger Jahren in Oesterreich. Die schöne Devise „Viribus unitis" von Oesterreich-Ungarns glorreichem Herrscher, hat ein Pole nicht verstanden. Die Uebersetzung „Mit vereinten Kräften" schien ihm nicht zusammenzustimmen mit der damaligen Reichssituation. I, was klärt Ihr in dem Pschat? sprach sein Nachbar, auch ein Pole. „Viribus unitis" heißt: Mit aller Gewalt. Sit venia dicto, aber so deucht mir, bei solcher Beweisführung, das bezügliche Synodal-Referat: Mit aller Gewalt!

Wie hat die Schrift den Ausdruck: ובן אין לו verstanden? Ist hier ausschließlich Sohn gemeint, oder, ist darunter Nachkomme überhaupt verstanden? Der Talmud hat sich für Letzteres entschieden, und bezüglich der Sprach- und Sachrichtigkeit verweise ich auf obige Anmerkung (S. 69). Ich möchte hier noch hinweisen auf einen historischen Beleg, den der Talmud als solchen anerkannt hat. Die Töchter Zelofchat's läßt der Talmud sprechen zu Moses: Werden wir bei dem Wittwenstande unserer Mutter betrachtet wie ein Sohn, so verlangen wir unser Erbe; werden wir nicht wie ein Sohn betrachtet, so verlangen wir, daß an unserer Mutter die Leviratsehe vollzogen werde (Bathra 119, b).

Der erste Vers ist der Hauptsatz im Gesetze der Leviratsehe. Das Gesetz ist von Zeit-, Orts-, Sitt'- und Rechtsverhältnissen nicht abhängig;

der Gesetzesbegriff und die Gesetzestragweite sind im ersten Verse vollständig gegeben. Anders verhält es sich mit den Durchführungsbestimmungen des Gesetzes. Diese fehlen im Gesetze, so daß das Gesetz selbst illusorisch werden kann. Es ist im Gesetze nicht ausgesprochen, welchem von mehrern Brüdern die Pflicht der Leviratsehe obliegt, und ob jedweder von ihnen zur Leviratsehe verpflichtet und berechtigt ist. So ist auch in juridischer Beziehung keine Bestimmung im Gesetze vorhanden, auf wen der Nachlaß des Verstorbenen zu fallen hat, wenn kein Sohn aus der Leviratsehe entstehet. Eine Tradition ist hier unbedingt nothwendig, was, meines Erachtens, mit der Version: שהיה משה רבינו יושב ודורש בפרשת יבמין (Bathra 119, b) gesagt wird; ohne solche Tradition konnte das Gesetz, selbst unmittelbar nach seiner Genesis, nicht durchgeführt werden. Wo ist eine solche Tradition hingekommen? Sollte denn etwa das Gesetz der Leviratsehe, nicht durch alle Generationen bis zur Mischna, effektuirt worden sein? In eine solche Frage dürfte sich die Kritik auslassen, während wir nur herausstreichen wollen, daß sich der Talmud nothgedrungen dazu nehmen mußte, den modus procedendi im Geiste des Gesetzes festzustellen, und dieser Modus dürfte die Kritik der gesunden Vernunft ganz gut aushalten. Bei mehrern Brüdern obliegt die Pflicht der Schwagerehe zunächst dem ältesten unter ihnen מצוה בגדול לייבם (Jeb. 24, a). Die Thora obligirt den Schwager zur Schwagerehe יבמה יבא עליה. Aelter oder jünger, er bleibt immer Schwager כי ישבו אחים יחדו הוקשה ישיבת אחים זה לזה (ibid.); und von Seite der Tendenz des Gesetzes kann gewiß kein Altersunterschied gemacht werden, wenn, wie Rab richtig bemerkt, die Ehe überhaupt vollzogen werden kann. Der Levir substituirt den verstorbenen Bruder in allen Pflichten eines Gatten, somit gehet auch mit Recht der gewesene Besitz des Verstorbenen auf den Levir über יקום על שם אחיו לנחלה (ibid). Solche Pflicht- und Rechtsbestimmungen gäbe es auch bei wörtlicher Deutung des zweiten Verses; und indem Moses gesessen ist, und dieses Gesetz in den Durchführungsbestimmungen präzisirt

hat, dürfte seine Normale so gelautet haben. Der Talmud hat hier nur die Rechtsbestimmungen aus dem Geiste des Gesetzes deduzirt, aber durchaus keine neuen Pflicht- und Rechtsbestimmungen getroffen. So fließt auch aus dem Geiste des Gesetzes, wie Nachmanides bemerkt, so wie überhaupt aus dem allgemeinen Zwecke der Ehe, daß bei Untüchtigkeit der einen oder der andern Partei (סרים ואילונית) die Leviratsehe nicht zuläßig sei, denn für diesen Fall kann sie nicht geboten worden sein; dabei wird aber Nachmanides zugeben, daß bei ordentlicher Kodifikation auch jene Gesetzesbestimmungen paragraphirt werden, die aus des Gesetzes Geist und Tendenz gefolgert werden; und so ist auch der Talmud bezüglich der Exklusionen vorgegangen. Diese Pflichts-, Rechts- und Prohibitionsbestimmungen mußten in dem mosaischen Gesetze der Leviratsehe unmittelbar nach dem eigentlichen Gesetze folgen. Nun besteht aber das Gesetz der Leviratsehe aus zwei Versen, wovon der erste Vers das eigentliche Gesetz enthält; der zweite Vers mußte somit die Bestimmungen enthalten, die von dem Leviratsgesetze unzertrennlich sind, und die auch der primitive Zustand des Gesetzes unbedingt erforderte. Gilt auch für die ganze Thora die Grundregel: אין מקרא יוצא מידי פשוטו so mußte dieser Vers aus seinem Wortsinne herausgehoben werden, nicht um einen fremden Sinn, sondern um den eigentlichen Sinn hineinzulegen, der hier nothwendig gefunden werden müßte. Für die Praxis hatte der Wortsinn des zweiten Verses schon seine Bedeutung verloren im biblischen Zeitalter, als die Leviratsehe als eine noch beliebte Institution galt, wie wir dieses aus der Anrede der Ruth an ihre Schwiegertöchter entnehmen. Der Talmud hat die Praxis vor Augen gehabt, und nur für die Praxis hat er den Vers aus seinen natürlichen Angeln herausgehoben הכא אפיקתיה מפשטיה לגמריה. Und wenn Maimoni einen Theil der talmudischen Auslegung alterirt: אשר תלד ist nicht auf die Jebamah, sondern auf die Mutter des Jabam zu beziehen; und wenn Raschi, Raschbam und Nachmanides den Wortsinn für echt halten im zweiten Verse, u. Nachmanides die ganze talmudische Auslegung charak-

terisirt: וזה כולו אסמכתא; so wird Dieses der Talmud ganz gut zugeben, denn seine Absicht war nicht den Wortsinn des Verses zu alteriren, sondern an den Vers anzulehnen, was im Verse enthalten sein müßte. Der Talmud hat das Gesetz der Leviratsehe im Geiste des Gesetzes interpretirt, und hat im Geiste des Gesetzes, und zu Gunsten des Gesetzes die nähern Gesetzesbestimmungen festgestellt. Dieses eruirt so sehr aus gründlicher und unbefangener Forschung, daß es unnöthig ist, Beweise hiefür bei den Haaren herbeizuziehen, wie solches, in frommer Absicht, Scheyer mit seiner Beweisführung von einer Formel in Alphassi (2. Band, 40, b) gethan hat. Lies't man die Formel im Original, nicht im Auszuge, wie sie Scheyer gegeben, ließe sich davon nichts beweisen; und übrigens beweist eine gerichtliche Formel nichts, was sehr leicht zu beweisen wäre. — Vollkommen wahr sind aber die Schlußworte des genannten Autors (zu Moreh das.) gegen Gutmann, sowie gegen den Autor des Synodal-Referats; daß nämlich der Talmud „einer gewaltsamen Verdrehung und Verrenkung der deutlichen Schriftworte" nicht beschuldigt werden könne. Der Talmud hat, als Hauptmoment im betreffenden Gesetze, die Schwagerehe erkannt und anerkannt. Das Gesetz ist zunächst zu Gunsten der Bruderwittwe gegeben, und was das Andenken an den verstorbenen Bruder betrifft, so kann hierin der Talmud theilen die Ansicht Raschi's: להקים שם המת על נחלתו מתוך שאשתו יוצאה ובאה בנחלה ומכנסת ומוציאה ואומרים זאת היתה אשת מחלון שמו נזכר עליה (Ruth 4, 10); und die Gesetzeserklärung und die Gesetzesbestimmungen des Talmud erscheinen wieder im Lichte der Richtigkeit und des Rechtes. Die Todten soll man ehren, und für die Lebenden soll man sorgen, ist zwischen den Zeilen des Gesetzes der Leviratsehe zu lesen; das reelle Interesse der Wittwe ist der Schwerpunkt im Gesetze. Dabei darf man jedoch nicht verkennen, daß es die Thora hier mit einer Billigkeitspflicht zu thun hat, und daß die Thora aus puren Billigkeitsgründen nicht unbillig, ungerecht sein kann. Das Gesetz kann kein drückendes Alp werden auf den Schultern des Levirs, und um so we-

niger darf die Gesetzeswohlthat eine Last werden für das Weib, zu dessen Gunsten zunächst das Gesetz gegeben worden ist כי נגד פני עליון לענות איש או אשה בקשר האישות יתנגד לטבעם (מעמר). Für beide Fälle ist Mizwath-Assë die Chaliza; denn die Leviratsehe ist nur für den Fall gegeben, und ist nur dann gottgefällige Handlung, wenn die Herzen harmonisch zusammenstimmen, wie Maimoni erklärt und statuirt.

II.

Leviratsehe oder Chaliza?

Die kinderlose Wittwe ist an ihrem Schwager gebunden, und für letzteren ist es obligate Pflicht, entweder die Schwagerehe zu vollziehen (מצות יבום), oder das Band nach Gesetzesvorschrift zu lösen (מצות חליצה). Die Schwagerehe ist religiöse Pflicht, wenn beide Theile in dieselbe willigen, im entgegengesetzten Falle ist religiöse Pflicht die Chaliza. So faßt Maimoni das Mosaische Gesetz der Leviratsehe auf, und seine Ansicht ist, wie nachgewiesen, im Talmud begründet. Maimoni hält diese seine Ansicht auch aufrecht für die fortwährende Praxis. So war es, und so soll es bleiben: wenn die Parteien in die Leviratsehe willigen, so soll solche vollzogen werden מצות יבום קודמת למצות חליצה (Maimoni H. Jibb. 1, 2). Hier trifft Maimoni auf eine starke Gegnerschaft auf, und diese ist so stark, daß darob die Halacha im Schulchan-Aruch schwankend ist (Eben-Haeser 165, Beth-Schmuel 2). Die Gegnerschaft will die Schwagerehe, für die Praxis, als gar nicht zuläßig halten. Das Weib ist an dem Schwager gebunden, und da ist es für alle Fälle besser, resp. mehr dem Gesetze entsprechend, wenn das Band durch Chaliza gelöst wird מצות חליצה קודמת למצות יבום (Tur Eben Haeser 165). Wir finden hier zwei Kasuistengruppen: Raschi, Tham und Ascheri, und wieder: Raschbam, Alphassi u. Maimoni. Bei diesen Gruppen nimmt Raschi die eigenthümliche Stellung ein, daß er zu beiden Gruppen gehört. Prinzipiell gehört Raschi zur Gegnerschaft Maimoni's, und für einen weiter angeführten Fall hält er in der Praxis mit Maimoni. Gehen wir zur Quelle, und wir werden Klarheit gewinnen in der Materie und für die Materie.

In Jebamoth (39, b) heißt es wörtlich: „In frühern Zeiten, wo die Parteien die Mizwah zu erfüllen beabsichtigten, hatte auch Jibbum Priorität gegen Chaliza; in unsern Zeiten, wo nicht beabsichtigt wird die Mizwah, hat, laut Uebereinkommen der Weisen, Chaliza Priorität gegen Jibbum. Romi bar Chama entgegnet: Man hat den Ausspruch widerrufen, und wieder statuirt: Jibbum hat Priorität gegen Chaliza. Hierauf bemerkt Rab Nachman: Ist denn die Generation eine bessere geworden? Antwort: Zuerst hatte man angenommen die Meinung Aba Schouls, und später theilte man die Ansicht der Rabbanim; denn es heißt in der Baraita: Aba Schoul sagt: Wer seine Schwägerin heirathet wegen Schönheit, oder um ein Weib zu haben, oder aus anderer Ursache, der dürfte gegen Blutschande sich vergehen (כאלו פוגע בערוה), und ich bin nahe daran zu glauben (וקרוב אני בעיני), daß das erzeugte Kind Bastard wäre. Die Chachamim aber sagen: Es heißt in der Schrift: „Ihr Schwager soll ihr beiwohnen“, ohne Bedingung des veranlassenden Motivs (מכל מקום). Dürfte hier Rab Nachman's Frage: Ist denn die spätere Generation besser geworden? nicht auch zurück auf Stammischna anzuwenden sein: Sind denn die frühern Generationen besser gewesen? „Sprich nicht, was ist aus der Zeit geworden, die Tage der Vorzeit waren besser als die gegenwärtigen. Weisheit gab dir diese Frage nicht ein.“ (Koheleth 7, 10). Auf dem Gebiete der Hagada läßt man sich solche Träume von einem goldenen Zeitalter und von engelreinen Menschen gefallen. Solche Phantasiebilder und oft Phantasieausschreitungen sind ein Gemeingut der alten Literatur; worin sich Ovid und Hesiod so gut gefallen haben, in denselben Spiegel darf auch der Talmud hineingesehen haben, und selbst die Esel von R. Pinchas b. Jair werden uns keinen Anlaß geben zu Rekriminationen. Wol figurirt das eitle Flittergold, als echtes Ophirgold, auch in den Büchern unseres Schulchan-Aruch, und nicht selten bekommen wir für die rabbinische Praxis unser Armuthszeugniß zu lesen. Wir sind geistig und phisisch zurück gegen die frühern Generationen; unsere Augen sind keine Augen,

unsere Hände sind keine Hände אין אנו בקיאין בבריקה! Allein das läßt man sich so gefallen, nicht etwa weil wir auch keine Ohren haben, und darum die schöne Doktrin so gleichgiltig anhören; sondern, weil die betreffenden Gesetzesnormen allgemein anerkannt sind, und Niemand für sich das Recht vindiziren darf, den Stein der Weisen gefunden zu haben. Anders verhält es sich auf dem Gebiete der talmudischen Quellen Angesichts der Halacha. Da sieht der Talmud, soweit sein Gesichtskreis reicht, mit reinen Augen, da verdrängt nicht Phantasie die nüchterne Vernunft; und so kann auch unsere Stammischna kein Schilfrohr benutzt haben, um daran eine Halacha zu stützen. Wir stellen darum lieber die Frage so: Was hat die Mischna veranlaßt zur Annahme, daß die frühern Generationen bei der Leviratsehe die Mizwah vor Augen hatten, was sich bei den spätern Generationen aus den Augen verlor? Vielleicht dürfte man die Antwort herausfinden, indem man die ganze Stammischna einer kleinen kritischen Behandlung unterzieht. Die Stammischna lautet wörtlich:

„Es ist vorzüglicher die Auslösung von Peter-Chamor, als die „Arifa; vorzüglicher die Jeida der hebräischen Magd, als deren Auslösung; „es war vorzüglicher Jibbum als Chaliza in den frühern Generationen, „wo die Mizwah zur Leviratsehe Veranlassung gab; jetzt aber, wo kein „Mizwah-Motiv leitet, hat, laut Uebereinkommen, die Chaliza Priorität gegen Jibbum; es ist vorzüglicher die Auslösung eines unreinen „Thiers durch den Eigenthümer, als durch einen Fremden" (Bechoroth 13, a).

Die Zusammenstellung verschiedener religiöser Pflichten, bezüglich deren Analogie in der Priorität vor den Augen des Gesetzes, läßt untrügbar nur eine Zeit annehmen, wo sämmtliche Pflichten erfüllt werden konnten. Um die Priorität der Leviratsehe gegen Chaliza analog zu machen der Priorität der angeführten Pflichten, streicht die Mischna heraus בראשנה, wo sämmtliche Pflichten gelebt haben; und das fällt in die Zeit, wo, wie oben bemeldet, und historisch nachgewiesen ward, das Eingehen in die Leviratsehe als rühmlicher point d'honneur im

Familienleben, und zunächst von Seite des Weibes, wahrscheinlich, als gegen die Manen des Gatten schuldige Pflicht angesehen ward. Die Tanaim hatten diese Zeit schon längst hinter dem Rücken, die ursprüngliche Pietät für Leviratsehe war total verraucht. Die Sitten verändern sich im Laufe der Zeiten, was frühern Generationen wolgethan, das kann in spätern Generationen die ganz entgegengesetzte Wirkung haben; und so wäre es das historische Moment, daß die Stammischna hervorhebt, und woran sie die veränderte Halacha knüpfet: In unserer Zeit, wo sich die Pietät für Jibbum nicht manifestirt, hat Chaliza Priorität gegen Jibbum. Die gelehrten Herren in Deutschland, die doch gerne Geschichte machen, und denen wir auch großen Dank schuldig sind für ihre jüdisch-historischen Arbeiten; hätten bei Behandlung unserer Mischna allenfalls besser gethan auf dem gewohnten Glase zu sehen, um hier eine historische Ader aufzufinden, als die Mischna in dem Alltagskleid grundloser Reform erscheinen zu lassen. Das erwähnte Synodal-Referat sagt von unserer Mischna „Das ganze Gesetz kann jetzt, da wir ein anderes Erbrecht haben nicht mehr befolgt werden, mag dasselbe zu den מצות התלויות בארץ zählen oder nicht. Das fühlten selbst einzelne Rabbiner in der talmudischen und der darauf folgenden Zeit, weßhalb sie gegen die Vorschrift der Thora die Chaliza dem Jibbum vorzogen מצות חליצה קודמת למצות יבום. Das Motiv zu dieser Behauptung, die Welt sei nicht mehr so fromm ועכשיו שאין מתכוונין לשם מצוה — eine Klage, so alt als die Welt — ist hervorgesucht, um nicht den Schein einer Abweichung von der biblischen Vorschrift auf sich zu laden." Wie wir nachgewiesen, verdient die Mischna ein feineres Kleid, und wenn man Talmud nicht lernt, wie man Geschichte lies't, wird man auch der Mischna ein solches Kleid nicht entziehen.

Chaliza hat Priorität vor Jibbum, so statuirt Stammischna. Nun taucht die Frage von selbst auf: Heißt hier Priorität vorzüglichere Handlung als das Gegentheil, analog zur Priorität der übrigen religiösen Handlungen, welche Stammischna zitirt; oder aber gänzliche Auflassung

des Gegentheils, indem Jibbum ohne Mizwah-Motiv gar nicht zulässig wäre? Diese Frage wird nicht gelöst, und für die Praxis gibt nur den Ausschlag die Aeußerung des Aba Schoul. Auch dieser schwankt im Urtheile, hievon der Ausdruck „dürfte Blutschande sein" כאלו פוגע בערוה „ich bin nahe daran zu glauben" וקרוב אני בעיני. Positives konnte Aba Schoul nicht aufstellen; doch genug für die Praxis, um Jibbum gänzlich auszuschließen, wie auch die Gegnerschaft Maimoni's statuirt, die sich an Aba Schoul hält. Bei solcher Auseinandersetzung ist es für mich allenfalls ein Räthsel, wie mein lieber Herr Schwiegervater in Aba Schoul etwas hineinlesen wollte, wozu seine Ausdruckweise kaum eine Veranlassung gibt. Er sagt nämlich in der Eingangs bemeldeten Nummer der „Neuzeit": „Wenn von dem verstorbenen Manne ein Kind vorhanden ist, sei es auch „ein Bastard, so hört die Leviratspflicht auf, und das Eheweib ist für „dessen Bruder mosaisch verboten. Und ich glaube, daß eine solche Be„sorgniß, ob es denn nicht möglich sei, daß von dem verstorbenen Ehe manne ein Nachkomme vorhanden sei, dem Aba Schmul (Schoul), der da sagt: „Die Leviratsehe kann sich leicht zu einer Blutschande gestalten, und kommt es mir vor, daß sogar die Kinder aus einer solchen Ehe Bastarde sind (Jebam. 39, b) vorgeschwebt hat". Ihn hat, wie ich nicht anders denken kann, die schwankende Ausdrucksweise Aba Schoul's zu dieser Vermuthung veranlaßt, während, nach meiner schwachen Auffassung, Aba Schoul kein Positivum aufstellen konnte, indem er nicht zu eruiren vermochte, daß eine Schwagerehe ohne Mizwah-Motiv geschlossen, in den Konsequenzen als אשת אח שלא במקום מצוה zu gelten hätte. Aba Schoul wird auch בדיעבד das Kind einer solchen Ehe, nicht als ממזר oder auch nur ספק ממזר deklarirt haben, und es wird auch im Schulchan-Aruch, wo ממזר aus Leviratsehe behandelt wird, auch nicht leisest eines solchen Falles erwähnt (E.-H. 4, 25). Die ohne Mizwah-Motiv geschlossene Schwagerehe wird selbst nicht als Blutschande zweiten Grades (שניות) behandelt, wo Scheidung von Amtswegen verlangt wird. So weit ist auch der Anhang Aba Schoul's nicht gegangen, und die Differenz

zwischen Aba Schoul und den Chachamim, oder zwischen Maimoni und seiner Gegnerschaft erstreckt sich nur auf die Zulässigkeit einer solchen Leviratsehe (E.-H. 165, 1. Remo und B. S. das.). Was das Objekt der angegebenen Vermuthung betrifft, könnte, meines Erachtens, vom talmudischen Standpunkte aus, einer solchen Vermuthung gar nicht Raum gegeben werden, worauf wir weiter zurückkommen werden.

Chaliza hat Priorität gegen Jibbum, und Jibbum ist nicht zuläßig, aus Bezweiflung reinen Motivs. So ist, nach Aba Schoul, das Gesetz für die Praxis. Nun wirft sich wieder die Frage auf: Ist die Voraussetzung, daß in unseren Zeiten Leviratsehen nicht aus Mizwah-Motiv geschlossen werden, von so starker Konsequenz für die Praxis, daß von Seite der Gesetzesorgane, die auf Mizwah-Motiv geschehene Aeußerung der Parteien, gar nicht zu berücksichtigen wäre, und die Leviratsehe wäre auch für solchen Fall nicht zuläßig? Oder aber, inkludirt die Voraussetzung nur gewöhnliche Fälle, nicht aber den gegebenen Fall? In der Lösung dieser Frage differiren eben Raschi und Tham von einander, obwol sie Beide für Aba Schoul sind. Raschi ist der ganz gesunden Ansicht, daß Gedanken nicht unter Zensur und Polizei gestellt werden können, und nicht zu stellen sind. Erklären sich die Parteien für reines Mizwah-Motiv, so überläßt man die Gewissenssache der Partei, und von Amtswegen kann und darf der Schließung der Schwagerehe kein Hinderniß in den Weg gelegt werden. Tham verlangt auch eine Gedankenzensur, das Gesetzesorgan muß assekurirt sein über reines Mizwah-Motiv. Ein solcher Fall wäre, z. B.: Wenn die Parteien wegen Chaliza vor dem Gesetzesorgan erscheinen, und nur Kraft hier erlangter Erlaubniß schließen sie die Schwagerehe (Jeb. 39, b, Raschi und Toßeph. Schlgw. אמר). Beide, sowohl Raschi als Tham, legen ihre Ansicht auf die Schultern Rab's. Aus dem amtlichen Vorgehen desselben in Jibbum-Angelegenheit, entlehnen Beide die Unterlage für ihre Ansicht, u. zw., was hier das interessanteste Moment ist, lassen sämmtliche Kasuisten, je nach ihrer Ansicht, Rab als Dezisoren figuriren; so das wir hier für ein und und dieselbe Stelle drei verschiedene

Versionen antreffen: Version Raschi's, Version Ascheri's v. Tham's, Version Alphasi's u. Maimoni's. Bevor wir diese interessante Beweisführung verfolgen, wäre noch die Frage zu lösen: Wo fände es Stammischna in der Schrift begründet, daß Jibbum Mizwah-Motiv bedinget? Und wodurch beweiset die Nachmischna das Gegentheil? Oder, wie hat Aba Schoul, und wie haben die Chachamim ihre divergirenden Ansichten aus der Schrift begründet? Meiner Meinung nach liegt der Differenz in den halachischen Ansichten, die Interpretationsverschiedenheit des Schriftwortes, und die Ansichtsverschiedenheit über Schriftauslegung zu Grunde. Aba Schoul hält das Verb חפץ im Gesetze, nicht für identisch mit רצה, und übersetzet den Schriftausdruck: ואם לא יחפץ האיש לקחת את יבמתו „Und wenn der Mann keinen Gefallen daran findet seine Schwägerin zu heirathen, resp. er findet an dem Gesetze der Leviratsehe keinen Gefallen; ergo kann er die Schwägerin nur heirathen, wenn er es obwillen der Mizwah thut. Die Chachamin halten hier חפץ für vollkommen identisch mit רצה, und übersetzen: Und wenn er seine Schwägerin nicht heirathen will. Es könnte ihm das Gesetz gefallen, aber die Schwägerin mißfällt ihm; ausschließliches Motiv ist für die Leviratsehe nicht bedingt. Dieses vorausgeschickt dürften wir die interessante Version im Talmud, und die verschiedene Abweichung von derselben bei Ascheri und Alphassi, wo für jede Ansicht Rab als Gewährsmann figurirt, deutlicher verstehen. Die Stelle, Jebamoth 39, b, lautet wörtlich:

„In frühern Zeiten u. s. w. hatte Jibbum Priorität gegen Chaliza. „In unsern Zeiten u. s. w. hat Chaliza Priorität gegen Jibbum. Rab „statuirt: Zwang ist von Amtswegen nicht anwendbar. Und wenn Le„viratsehe-Angelegenheit bei Rab vorkam, sprach er zum Levir: אי בעית חליץ אי בעית ייבם כדידך תלא רחמנא אם לא יהפץ האיש הא אם חפץ אי בעית חליץ אי בעית ייבם

Ascheri hat die Version: אי ניחא לך יבם דבדידך תלא רחמנא דכתיב אם לא יחפוץ האיש הא חפץ יבם ואי לא חליץ

Alphassi hat die Version: אי ניחא לך יבם ואי לא חלוץ

Die erste Version, als die Version Raschi's, bemüßigt zu folgenden Fragen:

a) Was hat Rab veranlaßt dem Fragesteller die Beweisführung für seine Dezision vorzubringen? Wie aus der Dezision zu deduziren ist, muß die an ihn gestellte Frage gelautet haben: Muß ich die Chaliza vollziehen? Und die Antwort hätte genügt, wie sie umgekehrt Alphassi gibt: אי בעית חליץ אי בעית ייבם

b) Wozu die Beweisführung in so solenn amtlichen Tone בדידך תלא רחמנא? Es hätte genügt das übliche דכתיב. Und wozu nach der Beweisführung das אי בעית wiederholt?

c) Was sagt die Beweisführung mehr als der ordentliche Wortsinn der Thora?

d) Und was die Hauptfrage ist, eigentlich die Frage Nissims: Wenn Rab für die Priorität der Chaliza ist, aus Furcht דילמא פגע בערוה, wie konnte er so indifferent gewesen sein in der Praxis אי בעית חליץ אי בעית ייבם?

Alle diese Fragen dürften בחדא מחטא zu lösen sein, wenn wir in dem Verhalten Rab's als Dezisor und Gesetzesorgan, angesichts einer zu geschehenden Handlung, bei deren inkorrektem Vorgehen der Dezisor in religiöse Mitleidenschaft gezogen würde, eine Analogie fänden zu dem Verhalten des Richters, wenn er die Partei, wie vor Eidesabnahme, feierlich admonirt, nämlich an Gott und Gesetz erinnert, und nach geschehener Admonition die Handlung freiläßt; entweder unterlassen, oder.— Der Richter wälzt durch die Admonition die religiös-moralische Verantwortung von sich herab, er kann den Akt nicht verhindern; denn die Partei kann sein, und ist nach solcher Admonition wahrscheinlich im Rechte. So hätten wir's in der ersten Version mit einer gewöhnlichen honorablen Admonition zu thun, die vom Talmud als Beweis angeführt wird, daß Rab dem Aba Schoul beipflichtet; denn sonst wäre die Admonition un-

nöthig gewesen; und er pflichtet ihm bei, weil er, wie Aba Schoul, die Schrift absichtlich das Verb חפץ im Gesetze gebrauchen läßt, um die Kondition des Mizwah-Motivs herauszustreichen; und die Version wäre deutsch zu geben: Der Fragesteller: Muß ich Chaliza vollziehen lassen, oder darf ich auch Jibbum vollziehen? Antwort: Du kannst dich für Chaliza, du kannst dich für Jibbum bestimmen. Doch wisse! Du hast es mit Gott zu thun, der nur bei deinem ernsten Motiv Jibbum gestattet. Sonst ist es nicht erlaubt, denn es heißt: Wenn der Mann keinen Gefallen an Jibbum findet, muß er Chaliza vollziehen lassen; woraus folgt: Jibbum ist nur gestattet, wenn er daran Gefallen findet. So erwäge, und darnach handle: אי בעית חליץ אי בעית ייבם. — Aus dieser Version geht klar hervor, daß wenn die Parteien für Mizwah-Motiv sich erklären, daß für diesen Fall von Amtswegen der Vollzug der Schwagerehe nicht verhindert werden kann; und die Ansicht Raschi's ist darin begründet. Tham und Ascheri, die sonst mit Raschi stimmen, und nur im gegebenen Falle von Raschi differiren, lassen die ganze Version im Talmud zurückrücken, und dann muß die Version auch anders lauten; und nicht ohne Absicht scheint die Version Ascheri's statt בדידך zu geben דבדידך, denn so ist es mehr Charakter der Beweisführung, schließt auch jeden andern Kommentar aus, und läßt sich auch dann die Schlußkorrektur eher rechtfertigen. Allein abgesehen von den nur immer halben Beweisen, die für Autoren durch Emendationen und ähnliche Methoden zu gewinnen sind, bleibt es bei der Version Ascheri's noch allenfalls fraglich: Wozu die Beweisführung dem Fragesteller gegenüber? Sowol von Raschi, als von Tham und Ascheri wird in der Version ein Hauptgewicht gelegt auf den Bibelausdruck, denn in beiden Versionen soll Rab das Mizwah-Motiv als condititio sine qua non für Leviratsehe anerkennen (S. Toßeph. Jeb. 39, b). Alphassi protestirt gegen eine solche Annahme, auch sein Gewehrsmann ist Rab. Seiner Ansicht nach kennt Rab kein ausschließliches Motiv für Leviratsehe. Für Aba Schoul's

Ausdrucks-Interpretation des אם לא יחפץ האיש hat sich Rab nicht erklärt; es hängt von dem Willen und nicht von dem Motiv des Levirs ab, sich für Pro oder Contra zu bestimmen, denn Rab hält sich an den Chachamim: יבמה יבא עליה מ"מ; und so hat auch konsequenterweise Dezision und Version die einfachste Fassung: אי ניחא לך יבם ואי לא חלוץ. So muß auch Maimoni und dessen Anhang die Version im Talmud gelesen haben, indem sie sich mit Alphassi an den Chachamim halten: יבמה יבא עליה מ"מ.

Angesichts dieser beiden Beweisführungen aus der Schrift, wirft sich für die Forschung wieder die Frage auf: Hält der Schriftbeweis der Chachamim gleiche Waage mit dem Schriftbeweis Aba Schouls? Nissim bemerkt ganz richtig, daß Aba Schoul und seinen Anhang das דילמא פגע בערוה zu ihrer Ansicht, und somit natürlich auch zur erwähnten Schriftauslegung veranlaßt hat. Sollten etwa in diesem Punkte die Chachamim weniger skrupulös gewesen sein? Und ich wundere mich auch, daß Raschi den Schriftbeweis der Chachamim ohne Kommentar belassen hat. Ich würde den Gegenschriftbeweis der Chachamim so beleuchten, indem ich solchen in korrelative Beziehung nehme zum Schriftbeweise Aba Schouls. Nach Letzterem ist יבמה יבא עליה kein abgeschlossener Gesetzespassus, indem die Bedingung für die Zulässigkeit der Leviratsehe erst nachfolgt. Eine Bedingung für ein Gesetz muß, ordnungsmäßig, dem Gesetze vorangehen, und allenfalls dem Gesetze selbst unmittelbar und in ordentlicher Bedingungsform sich anschließen. Hier stehet keine Bedingung vor dem Gesetze, keine unmittelbar nach dem Gesetze, keine in ordentlicher Bedingungsform. Die Schrift sagt יבמה יבא עליה ohne jedwede Vor- und Nachbemerkung, und daraus ist zu folgern: מכל מקום„ die Leviratsehe kann unter jedwedem Motiv vollzogen werden". Nach solcher Auseinandersetzung findet man sich auch ganz gut zurecht in der darauf folgenden Stelle. Aba Schoul verbindet die Verse im Leviratsgesetze, und erhält: יבמה יבא עליה למצוה; die Chachamim trennen die Verse, und sie halten: יבמה יבא עליה מצוה. – Die

Verbindung des Angenehmen mit dem Nützlichen wird von allen intelligenten Gesetzes- und Morallehrern als die schönste und glücklichste Verbindung gepriesen, אח"ז בזה וגם מזה אל תנח ידך. Der Rigorismus findet im mosaischen Gesetze den wenigsten Boden, als solcher gestaltete sich aber das Leviratsgesetz im Sinne Aba Schoul's. Lauter Himmel, und kaum ein Stückchen Erde! Das Weib muß in der Leviratsehe unbedeutende Nebensache sein יבא עליה למצוה, und da die Zeit solch heiliger Phantasie weit hinter uns ist, so wäre auch nach Aba Schoul und seinem Rigoristen-Anhang das Gesetz der Leviratsehe für die nachbiblische Zeit so viel wie aufgehoben; aber nur aufgehoben, so weit das Gesetz auch Wohlthat werden könnte, denn die Last des Gesetzes, die Chaliza, ist auf die Nachwelt vollständig übergangen. Dagegen verwahren sich die Chachamim, dagegen verwahrt sich die ganze Maimonische Kasuistengruppe. Das ganze Gesetz ist auf die Nachwelt übergangen יבמה יבא עליה מצוה; und so stünde in diesem Punkte auch die Leipzig-Augsburger Synode auf festem halachischen Boden, wenn sie von halachischem Standpunkte aus die Leviratsehe als nicht aufgehoben erklärte. Wie sehr sich überhaupt das gänzliche Aufheben eines Religionsgesetzes, das in soziale Verhältnisse mündet, in einzelnen Fällen als schweres Unglück manifestiren könnte, das hat die Gersonische Rabbinerversammlung in Worms (11. Jahrh.) gewiß erkannt, indem sie Bi- und Polygamie abgeschafft, resp. unter Banneslast gestellt hatte*) (B. J. T. E. H. 1). Wie traurig wäre sonst das Loos eines Mannes bei inkurablem Wahnsinn des Weibes (E. H. 1, Remo 23, B. S. das.); oder bei Verschollensein des Weibes (Noda Bijehuda Resp. 6), oder bei Apostasie des Weibes. Und historisch interessant ist hier die Stelle in Beth-Joßef: Bei Apostasie des Weibes ist es in Oesterreich Brauch dem Weibe den Scheidebrief zu schicken ומזכה לה גט ע'י אחר דזכות הוא לה שתזנה פנויה; in den Rheinländern aber wird ein solches Vorgehen für un-

*) Nach den rabbinischen Quellen bis Ende des 5. Jahrtausend. Nach Geschichtsquellen für ewige Zeiten. (Jost Gesch. d. Jud. u. s. Sekt., II. Abth. S. 389).

nöthig erachtet, indem der Gaon für solche Fälle die Institution nicht gemacht hat. (Das.) Ob die Gersonische Reform auch Leviratsehe, wenn solche Bigamie wurde, inbegriffen habe, darüber scheinen die Meinungen getheilt zu sein. Karo hält den Nichtinbegriff als Positivum אבל ביבמה לא החרים (E. H. 1,21) Remo ist hierin schwankend (das.). In Beth-Josz. (T. E. H. 165) macht sich auch die entgegensetzte Ansicht geltend: גזירת הגאון ר"ג מ"ה היא מבדלת ביניהם; und was Jost sagt „Eine Verordnung welche auch die mosaische Schwagerehe berührte" (Gesch. des Jud. u. seiner Sekten S. 389), ist nach den rabbinischen Quellen des Schulchan-Aruch nicht ausgemacht. Nach Karo hätte sich Gerson, wie Alphassi und Maimoni, für Priorität des Jibbum erklärt; und wie dem immer sei, kann es allenfalls Fälle geben, wo Leviratsehe Wohlthat für die Parteien wäre, und das Aufheben des Leviratsgesetzes schweres Unglück für die Parteien werden könnte. Meiner Meinung nach, wäre es Verdienst einer Synode, sich unter die Gesetzesfahne von Maimoni und Alphassi zu stellen, und für Fälle, wo die Leviratsehe für die Parteien ersprießlich sein kann, das Leviratsgesetz in sein altes, gutes Recht zu restituiren. — Hier ist der Punkt, wo ich nicht nur den Satz, sondern auch den ganzen Abschnitt geschlossen hätte. Die Welt will talmudischer sein als der Talmud, pflegt mein verehrter Herr Schwiegervater zu sagen. Das ist auch der Charakter unserer Zeit, das Gebrechen, an dem unsere religiösen Zustände in Ungarn und auch in Deutschland kranken. Daher das große Lager der Rigoristen, daher der traurige Zustand der Machnajim. Auf die Ehre zu den Herren Rigoristen zu zählen, die trotz der talmudischen Doktrin: בחא דהיתרא עדיף, das Glück der Welt in Chumroth sehen, hat mein lieber Schwiegervater nie Anspruch gemacht. Wie mußte ich mich daher wundern, ihn in einem solchen Ehrengewande in der besagten Nummer der „Neuzeit" zu sehen! „Ich muß auch bemerken, daß ich bedauere, daß der Antrag, die Leviratsehe als Blutschande zu erklären, bei der Synode nicht durchgedrungen ist; gerade nach talmudischer Auffassung wäre eine solche Erklärung sehr gerechtfertigt." Freilich

beabsichtigte er dabei nicht die Chumra, sondern die Kulo חומרא דאתא לידי קולא, denn nach solcher Erklärung gäbe es keine Chaliza במקום שאין יבום אין חליצה; aber es ist auch unzertrennlich davon die Chumra, die eventuell ein hartes Unglück für Parteien werden könnte. Meiner Ansicht nach konnte die Synode den besagten Antrag nicht annehmen, wenn sie von talmudischer Auffassung aus entscheiden wollte; denn לפע"ד wäre die Beweisführung hiefür im Talmud nicht begründet. Die Beweisführung in der „Neuzeit" lautet wörtlich:

„Wenn von dem gestorbenen Manne ein Kind vorhanden ist, sei „es auch ein Bastard, so hört die Leviratspflicht auf und das Eheweib ist „für dessen Bruder mosaisch verboten. — Kommt nun noch dazu, daß „der Talmud die Besorgniß: „vielleicht ist der Levir mit seinem verstor- „benen Bruder nicht von einem und demselben Vater" als Möglichkeit „(מיעוט) gelten läßt (siehe Cholin 11, b), in welchem Falle die Le- „viratsehe wieder Blutschande wäre; und ein Grundsatz lautet: „Zwei- „erlei Möglichkeiten werden zur Wahrscheinlichkeit" — תרי מיעוטא „איתרע ליה רובא — abgesehen, daß, was zur Zeit des Talmud, „wo jeder Mann mit 18 Jahren schon verheiratet war, blos eine mög- „liche Besorgniß gewesen ist, jetzt schon eine wahrscheinliche zu nennen „wäre: so erscheint der Ausspruch: „Die Leviratsehe sei Blutschande" „gerechtfertigt.

Unter dem Ausspruche: „Die Leviratsehe sei Blutschande" versteht der geschätzte Autor wirkliche Blutschande, nicht wie Aba Schoul כאלו פוגע בערוה bloß mögliche. So hätte das Gesetz der Leviratsehe und der Chaliza von drei Zeitperioden zu erzählen. Von der Periode vollständigen Lebens, von der biblischen Zeitperiode. Von der Periode halben Lebens, von der talmudischen und nachtalmudischen Zeitperiode, wo nach Aba Schoul nur Chaliza zu leben berechtigt war. Von unserer Zeitperiode, wo das ganze Gesetz die Lebensberechtigung verloren hätte. In meinen Augen ist das Gesetz der Leviratsehe im Besitze der gehörigen Rechtsansprüche auf ferneres, u. zw. ungeschwächtes Leben, und unter

der Fahne von Alphassi, Maimoni, Raschbam, Gerson, Ribesch, Chelkath-Mechokek &c., möchte ich dem Tribunal, das hier über Leben und Tod zu sprechen hätte, zurufen: ושפטו העדה והצילו העדה. Ich halte die Beweisführung der Verurtheilung für unbegründet, und möchte ohne sophistische Ausschreitungen beweisen: Die Besorgniß, vielleicht ist der Levir mit seinem verstorbenen Bruder nicht von einem und demselben Vater, wird im Talmud nicht ausdrücklich bemeldet, und kann auch eine solche Besorgniß nicht als Miut gelten. Ebenso kann auch die Besorgniß, daß von dem verstorbenen Bruder ein Nachkomme vorhanden wäre, vom talmudischen Standpunkte aus nicht gehegt, und somit als Miut nicht angenommen werden. Aber auch Beides zugegeben, erhellet, meiner Ansicht nach, aus dem Talmud, daß beim Gesetze der Leviratsehe das תרי מיעוטא איתרע ליה רובא gar keine Anwendung findet.

Die Abhandlung (Cholin 11, a—b) über die Deduktion des רוב (רובא דליתא קמן) vor Augen gehalten, müßten folgende Fragen gelöst werden: Warum wird רוב nicht deduzirt von מצות יבום, vielleicht sind der lebende und der verstorbene Bruder nicht von einem und demselben Vater? Warum hat der Talmud eine solche Deduktion unterlassen?

Wie kann Rab Mori für generelle Fälle רוב deduziren von מכה אביו ואמו, hat ja im gegebenen Falle das רוב eine חזקה an der Seite, wie Toßeph. das. Schlgw. כגון bemerkt? (S. מהרש"א u. ראש יוסף, die hier wenigst befriedigen).

Die letztere Frage läßt sich hier leicht lösen, wenn man den Deducator annehmen läßt: daß das Gesetz für die in Rede stehende Kapitalstrafe nicht nur die Parität zwischen Vater und Mutter מכה אביו ואמו statuirt, sondern zugleich die Parität des sichern Umstandes bedingte, daß der Deliquent so gewiß der Sohn ist des verletzten Vaters, als es sicher ist, daß er der Sohn ist der eventuell von ihm verletzten Mutter. Es ist wol wahr, die Mutter hat die Chasakah eines züchtigen Weibes חזקת צדקת; es ist wahr, daß wäre sie selbst ein unzüchtiges

Weib, so spräche noch für die Ehelichkeit des Sohnes das רוב בעילות אחר הבעל, und so wäre die Vermuthung etwaiger Unehelichkeit ein מיעוטא דמיעוטא; aber bei Kapitalstrafen hätte letzteres die Kraft eines sonstigen מיעוט, so kann Rab Mori, füglich, und ich glaube, mit gutem Recht angenommen haben. Nun hat aber die Thorah bei einer unmöglich zu eruirenden Gewißheit, denn אין אפוטרופוס לעריות die Kapitalstrafe vermöge des רוב verhängt; so läßt sich auch für generelle Fälle daraus deduziren, denn das מיעיטא דמיעוט' im gegebenen Falle ist so stark wie ein מיעוט in den allgemeinen Fällen: דאזלינן בתר רובא.

Die Lösung der zweiten Frage involvirt die Lösung der ersten Frage: Warum wird רוב nicht deduzirt von מצות יבום? Die Vermuthung, vielleicht sind die Brüder nicht von einem und demselben Vater ist kein מיעוט, sondern מיעוטא דמיעוט', und ist nicht, wie bei מכה אביו ואמו, ein Anhaltspunkt vorhanden, daß die Schrift ein halbes מיעוט wie ein sonstiges ganzes betrachten dürfte; רוב ließe sich somit für generelle Fälle von Mizwath Jibbum nicht deduziren. Somit fiele auch weg die Prämisse: daß, nach talmudischer Anschauung, die Besorgniß bezüglich der Abstammung der Brüder als Miut zu gelten hätte; es ist das kein Miut, sondern ein Miuto Dimiuto.

Toßephoth (Jebamoth 119, a. Schlgw. מחוורתא) und Ascheri machen im Geiste Rabbi Meir's die ganz richtige Distinktion, daß sich ein Miut religionswidriger Handlungen an einer ganzen Gesammtheit nicht ahnden läßt; man müßte sonst die Frucht eines jeden עם הארץ als Tewel betrachten. Im gegebenen Falle, wo die Besorgniß eines etwaig vorhandenen Nachkommen als Miut zu figuriren hätte, mußte man, ganz analog zu dem obigen Falle, sämmtliche Levire der Welt als zu Leviratsehen unzuläßig deklariren; so weit geht aber auch nach Rabbi Meir die Konsequenz des Miut nicht. — Aber auch zugegeben, daß die angeführten Möglichkeiten als Miutim vom Talmud angenommen wären, so erhellet doch schon aus dem Eingange der Abhandlung über רוב, daß

תרי מיעוטא איתרע ליה רובא hier nicht als geltend angenommen wird. Als Beispiel, daß nach רוב vorzugehen sei, wird angeführt קטן וקטנה bezüglich Leviratsehe; die Rabbanin besorgen nicht wie R. Meir die Eventualität von סרים ואילונית. Da gäbe es aber zweierlei Miut: Vielleicht ist der Levir nicht der Bruder des Verstorbenen? Vielleicht ist der Levir ein סרים? woraus resultirt, daß auch zweierlei Miut das רוב nicht wegschlagen, und daß dieses überhaupt nur gelten würde von מיעוט וחזקה. So wäre die Synode gerade vom talmudischen Standpunkte aus zu rechtfertigen, daß der Antrag „die Leviratsehe sei Blutschande" nicht durchgedrungen ist.

Ad vocem Blutschande (Incest*), welchen Ausdruck ich im Sinne des mosaisch-rabbinischen Gesetzes für nicht ganz richtig halte, indem der allenfalls richtigere wäre „verbotene Ehe", wie auch aus den Werken „Mosaisch-Rabbinische Tugend und Rechtslehre S. 205", und „Mos. Rabb. Civilrecht, S. 41" erhellet; möchte ich gerade an meinen Schwiegervater appeliren, zu Gunsten der Leviratsehe für eventuelle Fälle, wo solche eine Wohlthat für die Parteien wäre. Ich zitire zu diesem Behufe die besagte Stelle aus ersterem Werke, wobei ich zugleich erkläre, daß ich hier nur prinzipiell für Leviratsehe plaidire, während ich להלכה למעשה an dem Statusquo mich halten würde. So heißt

*) Hartwig Vessely protestirt gegen die allgemeine Uebersetzung: חסד (Levit. 20, 17) „Schande". Die Schrift nennet die verbotenen Ehen: תועבת, weil sie zu solchen geführt haben, und zu solchen führen können, wie auch Vessely bemerkt, im Sinne von Maimoni (Moreh III. 49. Abschn.) Michaelis kommt mit seiner schönen Auseinandersetzung auf dasselbe heraus, und stehet hier auf jüdisch-theologischem Boden. (Mos. Recht II. Theil, Verbot naher Heirathen). Die Aussicht auf Ehe, und das Versprechen in Ehe zu nehmen, sind die gewöhnlichen Faktoren der Verführung. Familienmitglieder wären moralischer und phisischer Korruption, in Folge ihres nahen Beisammenseins, stets und immer ausgesetzt. Sehr frühe schliche sich das Gift der Verderbtheit in die Häuser ein, und die Generationen wären unfähig Stützen der Gesellschaft und des Staates zu werden. Das Blut ist verunreinigt, das Leben wird

es in ersterem Werke „Für das Verbot einer Ehe zwischen den nächsten Verwandten ist, wie die Philosophen eingestehen, kein eigentlicher Vernunftsgrund zu finden. Und setzt man voraus, daß das Menschengeschlecht von Einem Menschenpaare abstammt, so müssen sich die Geschwister, wenigstens die ersten, fleischlich vermischt haben. Die Depravation der Zeugung, die durch Geschlechtsvermischung der Verwandten entstehen soll, kann schwer als Rechtsgrund des Verbotes angenommen werden, und besonders nicht für das mosaische Verbot. Wäre z. B. die Verschlechterung der Zeugung größer zwischen Neffe und Tante, als zwischen Oheim und Nichte? oder hört dieser Grund hinsichtlich der Schwester der Gattin auf, wenn die Gattin gestorben ist, und nicht, wenn er sich von der Gattin geschieden hat? Steckt der Vater einer Frau den Trauring an, so darf der Sohn diese Frau nie heirathen, selbst wenn der Vater ihr gar nicht beigewohnt hätte; wol aber darf der Sohn die Konkubine des Vaters gesetzlich heirathen: Kann die Depravation der Zeugung der Rechtsgrund sein? So sagen auch die Rabbinen: „Das Verbot der Geschlechtsvermischung zwischen Verwandten ist nicht in der Vernunft begründet, sondern ein Gesetz Gottes" (Siehe Beth-Schem. zu E. H. 15, Scholie 11). So ist also die Frau des Bruders zu heirathen verboten, weil es so Gesetz Gottes ist, weil eine solche Ehe eine verbotene Ehe ist. Hätte das Gesetz eine solche Ehe nicht verboten, so wäre

---

ein Vegitiren, das Mark verkohlt, die Gesellschaft, der Staat gehen zu Grunde. Was der Körper nicht brauchen kann, das wirft er aus, so wird der Speichel ausgeworfen von dem Organismus; so wird auch ein Volk ausgeworfen von seinem Lande, wenn es durch moralische und phisische Korruption ein unbrauchbarer Auswurf geworden ist, wovon die Geschichte nicht arm ist an Beweisen. Das scheint die Thora auszudrücken „Denn alle diese Abscheulichkeiten haben die Einwohner des Landes, euere Vorgänger, begangen; das Land (unmittelbar das Volk, mittelbar der Staat) ward verunreinigt. Und damit euch das Land nicht ausspeie, indem ihr es verunreiniget, wie es ausgespien hat das Volk, welches vor euch gewesen." (Levit 18, 27—28). — Moralische Familienhäuser sind die Säulen der Gesellschaft und des Staates. Die verbotene Ehe unter nächsten Verwandten ist nothwendiges Gesetz, um die Sittenreinheit

es Niemandem eingefallen, in solcher Ehe Blutschande zu sehen; so wie in der That Aba Schoul nur darum gegen Leviratsehe ist, weil er das Verbot fürchtet, und die Chachamim für Leviratsehe sind, weil, wo das Gebot erfüllt wird, kein Verbot vorhanden ist. Die Rabbinen haben wol, als Einzäunung des Gesetzes verbotener Ehen, mosaisch erlaubte Ehen als verboten erklärt (שניות); doch gebührt ihnen immerhin die Ehre beobachteter Mäßigkeit gegenüber den karaitischen *), christlichen und mohamedanischen Ehegesetzen, die in der Zahl verbotener Ehen eine stärkere Ziffer haben. Die Rabbinen haben es prinzipiell anerkannt, daß eine zu weite Ausdehnung verbotener Ehen den sozialen Verhältnissen durchaus nicht sehr zuträglich ist. Warum beschränken, wo kein Grund zur Beschränkung vorhanden ist? Auf solche grundlose Beschränkung möchte ich anwenden das Dichterwort: Vernunft wird Unsinn, Wohlthat Plage; und ganz entgegen dem erwähnten Synodal-Referat (S. 140) „Wie weise und wohlthätig die Levirathsehe und deren erschwerte Zurückweisung in alter Zeit unter den damaligen Staatsverhältnissen auch gewesen sein mag, für uns, in unsern Tagen und den obwaltenden

---

in den Familien zu erhalten. Halten wir uns an dem Hauptsatz, daß Aussicht auf Ehe, und daß Versprechen in Ehe zu nehmen die gewöhnlichen Faktoren der Verführung sind; so kann sich auch das Gift der Verderbtheit in das Gattenhaus um so eher einschleichen, wenn die Ehebrecherin Gattin des Ehebrechers werden könnte. Das hat die Mischna erkannt, und sie statuirt ganz im Geiste des Mosaischen Gesetzes: ונטמאה ונטמאה כשם שאסורה לבעל כך אסורה לבועל (Sota, 27, b). Was die Mischna an den Schriftausdruck anlehnt, liegt im Geiste des Gesetzes, und der Schriftausdruck ist die Athmachta; das dürfte in der Ausdrucksweise Maimoni's liegen: מפי השמועה למדו כשם שאסורה לבעל כך אסורה לבועל (Maim. H. Sota 2, 12).

*) Die Verwandschaftsgrade wurden bei den Karaim von einer strengern Partei בעלי הרכוב dermaßen ausgedehnt, daß fast keine Ehe geschlossen werden konnte, bis Josef ha Roe und Josua (10. Jahrh.) auftraten, und sie wieder beschränkten (Jost. Gesch. d. Jud. u. s. Sekt. II. 349).

Gesetzen und Sitten verlor jene Verordnung Bedeutung und Werth, und wurde zur drückenden Bürde, zur lästigen Schranke", möchte ich bezüglich der Leviratsehe sagen: Die Leviratsehe kann eventuell auch in unsern Tagen als solche Wohlthat für Parteien sich manifestiren, wie sie solche in den Tagen der Vorzeit sein mochte. Wol seltene Fälle, aber auch nur in den seltensten Fällen kann Bigamie eine Wohlthat werden, und eben dieser seltensten Fälle willen, hat man Bigamie als nicht gänzlich aufgehoben erklärt. Bei solchen Religionsgesetzen, die so wesentlich eingreifen in das Volksleben, wäre gewiß den Männern, die hier berufen sind über Wohl und Weh der Parteien zu entscheiden, zuzurufen: Caveant consules ne quid respublica detrimenti capeat!

III.

Das Chaliza-Gesetz als Last, und die in talmudischer und nachtalmudischer Zeit dagegen angewandten Schutzmittel.

Aba Schoul und die Chachamim, oder Ascheri und Maimoni differiren in ihren Ansichten bezüglich der Priorität von Jibbum und Chaliza, und nur in diesem Punkte sind die einen für und die andern gegen Stammischna. Was jedoch das historische Moment selbst betrifft, daß nämlich die in der Bibelzeit allgemein gewesene Pietät für Leviratsehe schon lange vor der Mischna verraucht sei, das wird von beiden Lagern anerkannt; denn gegen die Richtigkeit des historischen Moments hat sich keine Stimme erhoben. Daraus folgt, daß es im sozialen Leben nur zu den seltensten Fällen gehörte, wo Schwager und Schwägerin aus purem Mizwah-Motiv für Leviratsehe sich bestimmten, bei welchen Fällen die Parteien von keiner Seite aus die Härte des Gesetzes zu fühlen hatten; denn für solche Fälle obwaltet keine Meinungsdifferenz zwischen Aba Schoul und den Chachamim, oder zwischen den spätern Dezisoren und Kasuisten. Aber auch diejenigen Fälle mußten zu den seltensten gehören, und das ist in der Natur des Menschen begründet, wo nämlich die Parteien nach ihren äußern Verhältnissen einander konvenirten, und nach ihren innern Anlagen harmonisch zusammenstimmten, wo nach Maimoni auch ohne Mizwah-Motiv die Leviratsehe ungestört vollzogen werden dürfte. Der Irrthum im Himmel: „Tochter des Ploni für Ploni" (Sota 2, a) gehört nicht zu den seltensten, u. ist auch meist ein Irrthum in der Zahl, und nicht ein Irrthum in der Qualität des weiblichen Subjectes. Ein gewaltiger Irrthum wäre es jedoch für die meisten

Fälle, wo Tochter Ploni's an Ploni und dessen Bruder zu kommen hätte. „Mit deinem Bruder konnte ich leben, mit dir aber nicht", so läßt der Talmud als Exempel, die kinderlose Wittwe zu ihrem Schwager sprechen (Kethub. 77, a), und solche Exempel mußten die meisten Frauen ihren Leviren gegenüber gewesen sein. Und was ist das Loos aller dieser unglücklichen Wittwen und Frauen? Nach Maimoni werden wol die ehernen Ketten ihren Händen abgenommen, man zwinget zur Chaliza; aber sie verlieren auch aus ihren Händen die wolverdiente Kethuba. Nach Tham und Ascheri sind die unglücklichen Frauen noch ärger daran. Willigt der Levir in Chaliza Vollzug nicht, er pocht nämlich auf sein gesetzlich verbrieftes Leviratsrecht, er stehet von dem Anrecht auf die Person der Frau nicht ab; so gibt es, einzelne exzeptionelle Fälle abgerechnet, durchaus keinen Zwang zur Chaliza von Seite des Gesetzes. Scheitert die Ueberredungskunst, und gelingt es auch nicht durch List, indem das Gesetz zu Chaliza-Zwecken in Geldversprechungen und in sonstige Verpflichtungen einzugehen erlaubet, die man dann nicht zu halten braucht; so ist von Amtswegen dem armen Weibe nicht zu helfen: תשב לעולם sie ist verurtheilt für ihr ganzes Leben (T. B. J. 165). Der Talmud hat das schlagendste Gleichniß für den Zustand einer kinderlosen Wittwe. Sie ist eine Gefangene, eine unschuldig Gefangene, und ob Erlösung aus solcher Gefangenschaft, muß auch das bürgerliche Gesetz jedwede List, jedwedes Rettungsmittel als erlaubt statuiren (Jebamoth 106, a). Folgendes Beispiel im Talmud dürfte ein ganz originelles Bild von Gefangenschaft zeigen. Vor Rabbi Chija bar Abba kommt ein Levir mit der Betheuerung: er will an seiner Schwägerin die Schwagerehe aus Mizwah-Motiv vollziehen. Die Schwägerin weigert sich. Und aus welchem Motiv weigerst du dich? fragt der Rabbi. Er hat sein Auge auf mein Geld, davon zu essen ist seine Lust. Sie ist dein, und mit der Chaliza wird sie dein Weib! Der Mann ist überlistet worden, die Chaliza ward vollzogen; das Weib ist aber noch nicht frei! Die List war nur ein Mittel das Weib für den Schwager verboten zu machen. Nochmals eine Cha-

liza, durch Zwang von Amtswegen, zur gänzlichen Befreiung (Jebamoth das.). Wie es im Allgemeinen um die Wahrheit des Mizwah-Motivs stehen dürfte, da wo der Levir Geld sieht, scheint der Talmud andeuten zu wollen; und wie gefährlich die gesetzlich erlaubten Ueberlistungsmittel werden können, scheint der Talmud mit dem daselbst nachstehenden Beispiel sagen zu wollen; obgleich das ganze Histörchen, insoferne es mit den Augen tödten läßt, in das Reich der Mythe gehört. Schon die Mischna dürfte solche Gegenmittel nicht sehr approbirt haben, und wir finden schon zeitlich ein anderes, wol nach Form noch mehr schauderhaftes, aber dem Zwecke mehr dienliches Gegenmittel. Wir begegnen der Scheidung mittelst Scheidebriefes am Siechenlager des kinderlosen Gatten (Gittin 72, a). Da gibt es wieder eine starke Kontroverse bezüglich der Scheidungsformel, aber das traurige Gegenmittel scheint vom Volke doch lieber benützt worden zu sein, als das unglückliche Weib in die Klauen eines pflichtvergessenen und lieblosen Schwagers fallen zu lassen; denn Samuel, der talmudische prudentissimus juris (הילכתא כשמואל בדינא), sieht sich veranlaßt für das Siechenlager eine eigene Scheidungsformel zu statuiren, als sicheres Mittel für die Frau gegen den Schwager, und zugleich als unschädlichen Modus für den kranken Gatten für den Fall einer Wiedergenesung (Gittin 75, b). Der Talmud will noch zwei Gegenmittel kennen, aber diese schützen nur gegen die Leviratsehe. Die Schwägerin hat noch bei Mannesleben jeden Genuß sich versagt von Seite des Schwagers הנודרת הנאה מיבמה בחיי בעלה (Jeb. 111, b. 112, a—b). Die Schwägerin speiet aus vor dem Levir angesichts des Gerichtes, bevor der gerichtliche Akt begonnen hat. (Das. 103, b. 105, a. T. B. J. 169. B. S. 165, 5). In nachtalmudischer Zeit wird an den erwähnten alten, und auch an neuen Gegenmitteln laborirt. Ascheri entscheidet die Frage bezüglich des Falles, wenn die Kondition des Kranken im Scheidungsbriefe selbst gestanden war; und da findet sich der modus procedendi für Scheidungsbriefe am Siechenlager, üblich in der ganzen Provence (שו"ת הרא"ש

כלל מ״ו א). Jehuda von Paris (Sir Leon) hat vermög Skruppel des Tham (Gittin 72, a) die ganze konditionelle Scheidung abgeschafft, und dafür von dem Kranken einen ordentlichen Scheidebrief ausstellen lassen; bei welcher Gelegenheit die Gatten, unter Banneslast, sich gegenseitig zu versprechen haben, für Genesungsfall sich wieder zu heirathen. Remo (nach Mordachai) will auch von gegenseitigen Wertschaftsgarantien für Genesungsfall wissen (E. H. 145, 9). Interessant ist der Fall, der sich in Wien oder Vienne soll zugetragen haben, wo ein solcher Modus dazu gedient haben soll, nicht den Levir, sondern den Gatten los zu werden. Eine Frau soll durch leichtes Gift den Mann auf das Krankenlager gebracht haben. Der Arzt, von der Frau gekauft, erklärte den Zustand für lebensgefährlich, und die liebenswürdige Gattin weinte Hyänenthränen ob ihres Unglückes als kinderloses Weib. Der Scheidebrief ward geschrieben und übergeben, und der Mann ist genesen, und — auch das Weib! Dieser Fall soll einen mächtigen Lärm im Lager Israels gemacht haben, und in Jereslaw soll, ob der Giltigkeit eines solchen Scheidebriefes, eine Rabbinerversammlung (שנת שע״ב) getagt haben (שו״ת משאת בנימן 75—77)*). Man sieht daraus, daß Scheidungsfälle am Siechenlager, als Mittel gegen Chaliza, vieler Orten vorkamen.

Das Ueberlistungsmittel, wol gerecht, und unter dem Schutze des Gesetzes stehend, hat doch immerhin seine Schattenseiten, und ist die Ge-

*) Samuel Edels (1600) will aus ähnlichen unmoralischen Fällen, die Genesis des obligaten Sichwiederheirathungs-Versprechens unter Banneslast, bei der Sir Leonischen Institution für Scheidung auf Siechenlager 12—1300), deduziren. Dabei dient ihm sein Scharfsinn als Geschichtsquelle, und die vom Talmud nothgedrungen versuchte Ueberbrückung des biblischen Zeitalters mit dem talmudischen, unter welcher Brücke die Thoßaphisten schon ganz gute Pfeiler sahen, als Unterlage für seine Geschichte. Keine Vermuthung, וזה נראה לי ברור bemerkt dazu der scharfsinnige, und jeder Geschichtskritik abholde Autor (מהרש״א סוף גיטין ד״ה למען ידעו הדורות להבין להורות).

setzgebung nicht sehr zu beneiden, die solche Mittel empfehlen muß. Von der praktischen Seite aufgefaßt, kann es nur ein rechter Gimpel sein, der als Geldaspirant so leicht in die Falle gehet. Als gesetzlich erlaubtes Mittel ist die Ueberlistungsabsicht ein offenes Geheimniß, und wer so schlecht ist aus der Noth seiner Schwägerin Kapital zu schlagen, sieht auf seine Beute mit Argusaugen, und wird sich solche nicht so leicht entschlüpfen lassen. Es ist und bleibt einmal eine Gefangenschaft für das unglückliche Weib, das Weib ist in den Händen des Zwingherrn; die Fesseln tragen, oder die Freiheit loskaufen. So soll die Gefangene losgekauft werden! Der Levir, statuirt nämlich das Gesetz, hat nach der Chaliza das unbestreitbare Recht auf die volle Hälfte der Hinterlassenschaft seines Bruders, auch für den Fall, wenn die Frau in ihrer Kethuba müßte verkürzt werden. Geht es auch damit nicht aus, so muß man sich den Ausgleich à tout pris gefallen lassen (E. H. 165, 3. Remo). Der Fall, der so häufig vorkommt, daß der Levir verheirathet ist, macht hierin keine Ausnahme. Jizchak bar Scheschet (ריב"ש) lebte in Zeit und Land, wo Bigamie gestattet war; er hielt mit Maimoni bezüglich der Priorität des Jibbum, und interessant ist seine diesbezügliche Dezision: „Wohnt der Levir in einem Lande, wo Bigamie verboten ist, so braucht die Schwägerin nicht zu warten auf die Landeslizenz zur Bigamie; es ist auf Chaliza von Amtswegen zu dringen". Ich hätte gerne gesehen den Staat, der aus purer Religionstoleranz faktische Bigamie erlaubt hätte, und hätte auch gerne gesehen das betreffende Gesuch, wie solches dem Staatsgesetz gegenüber motivirt worden ist; und es scheint, daß der Autor selbst an den günstigen Erfolg eines solchen Gesuchs nicht geglaubt hat, und darum von Amtswegen auf Chaliza bescheiden läßt (תשובות ריב"ש 509, gebracht von Darkë Moscheh T. E. H. 165). Die Meinung ist verworfen, es gibt absolut keinen Zwang zur Chaliza. Ausgleichen, sonst ist nicht zu helfen; so wiederhallt noch heute das große Machtwort des Meir von Padua (gest. 1565) (E. H. 165, 4. Remo). Nur in einer Beziehung ist unsere Zeit glimpflicher, daß man nämlich

die Frau nicht zwinget zur Chaliza, wenn sie im Wittwenstande verbleiben will. Nach Remo müßte sie auch für diese Renitenz ihre Kethuba verlieren. Der Levir kann sagen: Ich bekomme kein Weib, oder mein häuslicher Frieden ist gestört, so lange du an mir gebunden bist. (Das. 3. gestützt auf Kethuboth, 64, b. S. Beth-Schmuel das. Welcher Eifer unter den Gesetzeslehrern in der Strenge gegen das arme Weib!) Nach Beth-Schmuel scheint auch die Kabala Hand im Spiele zu haben, und in meinen Augen ist es wirklich nur ein Spiel der Phantasie, ein Aberglaube von Weibern, daß sie ohne vollzogene Chaliza den Levir nicht heirathen, oder bei verheirathetem Zustande dem Levir den häuslichen Frieden stören; und der Talmud ist hier durchaus nicht zu beschuldigen, solcher Phantasie Nahrung gegeben zu haben. Mir ist in der Praxis ein ähnlicher Phantasiegrund für Chaliza vorgekommen. Eine alte Frau, resp. kinderlose Wittwe, sieht für schönen Preis den Schwager für Chaliza zu gewinnen. Der verstorbene Mann könnte sonst nicht ruhen im Grabe; oh sancta simplicitas! Nicht unserer modernen Toleranz hätte es die Frau zu verdanken, daß sie bei Renitenz gegen Chaliza, wenn sie nämlich im Wittwenstande verbleiben will, ihre Rechtsansprüche an die Hinterlassenschaft ihres Gatten nicht verliert. Unsere Landesgesetze haben hier Recht und Besitz der Wittwe in Schutz genommen, und überhaupt haben unsere Frauen von Emanzipation zu erzählen, daß die Landesgesetze das rabbinische Zivilrecht verdrängt haben.

Die übliche Chaliza-Urkunde (שטר חליצה) hat keinen reellen Werth, denn im Weigerungsfalle des Levirs kann man solchen nicht zwingen zur Chaliza; ja es wird sogar die Abfassung einer solchen Urkunde von einigen Kasuisten perhorreszirt (E. H. 165, B. S. 11). Was frommt nun eine solche Institution? Darüber verlieren sich die Kasuisten bis herein in unsere Zeit in ein Langes und Breites. Nach Tham kann in Folge solcher Urkunde die Behörde einen moralischen Einfluß üben auf den Levir, während sie sonst gebundene Hände hätte (Das.). Dieser Ansicht ist auch in unserer Zeit Chatham Sofer (II. 84). Er nimmt die

Urkunde in Schutz gegen Rigoristen, die die Ausstellung einer solchen Urkunde für gesetzeswidrig halten; aber weiter als zu besagtem Zwecke geht die Kraft der Urkunde nicht: Es fällt mir sehr schwer mich für Zwang zu Chaliza zu entscheiden". Die Frage wird an Sofer gestellt: Uebernimmt ja der Schwager, laut üblicher Formel in Nachlath-Schibah, die Verpflichtung zur unentgeltlichen Chaliza unter Eideslast, und sollte der eidbrüchige Schwager obwillen der Eidesheiligkeit nicht gezwungen werden können zur Chaliza? Moses Sofer ventilirt, ob eine solche Renitenz überhaupt unter die Last der Eidbrüchigkeit zu fallen hätte, wie solches Kasuisten annehmen wollen. „Allenfalls ein großes Unrecht, denn es ist sogar möglich, daß die Frau nur zufolge der eingegangenen Verpflichtung des Schwagers in die Ehe mit dessen Bruder gewilligt hat; und darum soll man auch den renitenten Schwager hart anfahren, aber weiter geht die Competenz der Behörde nicht" (Das.). Da sieht es wirklich so aus, wie Mendelssohn vom Eide sagt „Eidschwüre erzeugen keine neuen Pflichten. Die feierliche Anrufung Gottes zum Zeugen der Wahrheit gibt und nimmt kein Recht, das nicht ohne dieselbe schon dagewesen, legt den Anrufenden auch keine Verbindlichkeit auf, die ihm nicht auch ohne dieselbe obliegt. Sie dienen blos das Gewissen der Menschen, wenn es etwa eingeschläfert sein sollte, aufzuwecken, und auf das aufmerksam zu machen, was der Wille des Weltenrichters schon so von ihm fordert. Die Eidschwüre sind also eigentlich weder für den gewissenhaften Mann noch für den entschlossenen Taugenichts" (Jerusalem). Der Unterschied ist nur, daß sonst der Eidesbrüchige als Taugenichts vom Gesetze erklärt wird, und daß das Gesetz auch in manchen Beziehungen Notiz von dieser Erklärung nimmt; während der eidesbrüchige Levir unter dem Schutze des Gesetzes stehet, und für seine Eidesbrüchigkeit gut bezahlt wird. — Kein anderes Mittel als ausgleichen, heißt's in der alten, und in der neuen und neuesten Zeit. — Von den vielen Kasuisten (S. Pithchë Teschuwah E. H. 165), die sich bemühen die von Beth-Schmuel angeregte Frage: „Wenn es keinen Zwang gibt, wozu Schtar Chaliza?" zu beantworten,

hat die Antwort des שמואל אל קלעי (15. Jahrh.) reellen Werth, indem solche den Modus empfiehlt: in die Chaliza-Urkunde die zivilrechtliche Verpflichtung einzuflechten, daß nämlich der renitente Levir eine gewisse Summe als Alimentationsgebühr so lange zu zahlen hat, als nicht mit seiner Einwilligung die Chaliza an ihm vollzogen worden ist. Wol will die sophistische Haarspalterei auch bei diesem Modus in der genießbaren Materie ein Haar finden, das die Materie ungenießbar macht; aber das wäre ein zu großer Asthenes, der sich den Rechtsgenuß auch von einem solchen Haar trüben ließe. Ich gestehe meine Unwissenheit, ich habe von dieser Quelle nichts gewußt, und nur die seit zwanzig Jahren trübe Praxis in Chaliza-Angelegenheiten hat mich auf diesen einzig fruchtbaren Modus aufmerksam gemacht. Ich habe mich bei Trauungsfunktionen außerhalb des Gemeinderayons überzeugt, daß ich nicht gerade allein der Unglückliche in solcher Unwissenheit bin; und dieses hat mich veranlaßt die Formel niederzuschreiben, wie ich bei allen Trauungsfällen, wo Chaliza-Urkunde geschrieben wird, solche konzipiren lasse.

Chaliza-Urkunde.

Kraft dieser Urkunde verpflichte ich mich Endesgefertigter für den Fall, daß mein Bruder N., ohne Hinterlassung leiblicher Erben, das Zeitliche segnen sollte, von dessen überlebenden Gattin, meiner Schwägerin N. geborene N. die nöthige Chaliza unentgeltlich an mir vollziehen zu lassen. Genannte Schwägerin hat hiebei die Verpflichtung mich zu dem Chaliza-Akte vier Wochen früher aufzufordern, und mir bei dieser Gelegenheit Ort und Tag für den Chaliza-Akt zu bestimmen; hat die etwaigen Reisespesen zu vergüten, und die allenfallsigen Ritualkosten allein zu tragen. Bei etwaiger Renitenz gegen Erfüllung obgenannter Chaliza-Pflicht, oder bei etwaiger Versäumniß solcher Erfüllung, lastet auf mir die rechtskräftige Verpflichtung, meiner genannten Schwägerin, ddo. anberaumten Tages für den Chaliza-Vollzug, je wöchentlich eine Alimentations-Gebühr von N. Gulden zu geben; welche Verpflichtung

an mir und an meinem sämmtlichen Vermögen gerichtlich exekutirt werden kann.

Datum ...... Unterschrift.

N. N. als Zeuge.

N. N. als Zeuge.

Sind mehrere Brüder da, so ist es das korrekteste Vorgehen so viel Urkunden zu schreiben, als Brüder da sind. Lästig wol für den Moment, aber für den Zweck sehr gerathen. Für normale Fälle ist das wol das geeignetste Mittel, die Frau gegen eventuelle Willkühr und Rohheit des Levirs zu schützen. Es ist aber auch gar nicht so abnormal der Fall, daß die zuleistende Alimentations-Quote in geringem Verhältnisse stünde zur Ausgleichssumme, auf die der Levir durch Verweigerung oder Verzögerung seine Rechnung hielte; und so befände sich das unglückliche Weib wieder in Gefangenschaft bei dem Schwager. Und schreibt man in die Urkunde „standesgemäße Alimentation", so ist man für normale Fälle leicht im Nachtheil; und im entgegengesetzten Falle ist die Forderung, bei ihrem relativen Charakter, zu sehr der subjektiven Anschauung der Justiz unterworfen. Es ist schwer ein sicheres Mittel zu finden, es ist traurig ein Mittel suchen zu müssen zur Erlösung von Gefangenschaft. In einen solchen Zustand kann eventuell eine kinderlose Wittwe gerathen durch die Gesetzeslast der Chaliza. — Schließlich gäbe es noch ein Radikalmittel gegen Chaliza, das seit Jahrhunderten für exzeptionelle Fälle in Gebrauch ist, das für generelle Fälle zu gebrauchen Rabbiner Dr. Joel bei der Leipzig-Augsburger Synode beantragt hat, und das in Groß-Kanizsa für generelle Fälle seit Monaten in Gebrauch ist; und dieses Radikalmittel wäre: „Konditionelle Kiduschin". Hierüber in den folgenden Abschnitten.

IV.

Wie verhält sich das Synodal-Referat zur Chaliza-Frage?

Das besagte Synodal-Referat hat den gordischen Knoten auf Alexandrische Weise gelöst. Ich finde in der Beweisführung Unrichtigkeiten, insoferne Talmud und Codices in die Beweisführung hereingezogen werden, hereingezogen bei den Haaren. Ich finde Unrichtigkeiten in den Schlüssen. Ich finde Unrichtigkeiten in der Durchführung, wenn ich Inkonsequenz so heißen darf. Halb Tradition, halb Geiger.

Das Referat sagt (S. 146) „Durch das Ausziehen des Schuhes wurde vordem jeder Besitzwechsel bei Kauf oder Tausch vollzogen. So heißt es in Baba Mezia f. 47 במה קונין ? Durch ein Geräth. Zur Stütze dieser Rechtsformalität wird auf Ruth 4, 7 hingewiesen und interpretirt על הגאולה זו מכירה ועל התמורה זו חליפין לקיים כל דבר שלף איש נעלו .... לקיים וכו׳ דני קני׳ במנעל (?) (soll heißen דנקנין במנעל). Es steht demnach fest, das Ausziehen des Schuhes habe nie eine religiöse, sondern stets eine juridische Bedeutung gehabt. Noch deutlicher erhellt dies aus dem Jerusal. Talmud Kiduschin f. 60, b (richtiger P. HaischaHalacha 5. Ein gewaltiger Druckfehler*, denn Jeruschalmi ist richtigst nach Halachoth zu zitiren). (Cf. Midrasch Rabba zu Ruth I. c.): „Ehedem war es Sitte, mittelst des Schuhausziehens etwas zu erwerben, wie geschrieben ist Ruth 4, 7; sodann wurde etwas erworben durch Uebereinkommen oder Abschluß........ endlich durch baare Zahlung, schriftlichen Vertrag und Besitznahme: בראשונה היו קונין

*) Warum kein Druckfehler-Verzeichniß? Die Synode tagte nicht in Rom

כשליפת המנעל · · · חזרו להיות קונין בקצצה· חזרו להיות קונין בכסף בשטר ובחזקה״. Daß beide Talmude das Schuhausziehen des Schwagers nicht als bloßes Rechtsmittel, wie ähnlich bei Boas, betrachteten, und so auch nicht wie letzteres durch ein anderes Rechtsmittel substituirt werden könne, beweiset zunächst das oben mehrmals erwähnte מידי יבום בנחלה תלי רחמנא. Darin unterscheidet sich eben in diesem Gesetze der Rabbinismus vom Karäerthum, indem letzteres Jibbum an Nachla bindet, und wie Seite 71 in Anmerkung erwähnt, den Fall bei Ruth als Norm für alle Jibbumfälle annimmt. Nach dem Talmud ist Chaliza adäquat dem Get, beide Handlungen sind Rechtsformen bei Entsagung auf die Person גט להוציאה חליצה להוציאה (Jebamoth 50, b); und kann Get nicht durch Chaliza, und Chaliza nicht durch Get substituirt werden, wie weiter wird nachgewiesen werden. In beiden Talmuden, und weitläufiger in Jeruschalmi wird zur Stelle die Frage behandelt: Wer ziehet den Schuh aus? Der Makneh oder der Koneh? Der Schriftausdruck שלף איש נעלו ונתן לרעהו kann sich sowol auf den Zedenten als auf den Gegentheil beziehen, und daher auch die Verschiedenheit in den Meinungen: Boas gab den Schuh dem Goel; der Goel gab den Schuh dem Boas. Wenn das Schuhausziehen des Schwagers auch nur ein bloßes Rechtsmittel wäre, und blos die Rechtsabtretung von dem Nachlaß des verstorbenen Bruders zu bedeuten hätte; dürfte nicht von da deduzirt werden können, daß der Makneh den Schuh auszuziehen habe? Berührt dürfte doch wenigstens diese Analogie werden?

Das Referat sagt S. 148: Da nun, wie oben aus dem Jerusal. Talmud der Beweis geführt wurde, zur Kräftigung eines Rechtes, oder Verzichtung auf ein Recht man schon in alten Zeiten die schriftliche Urkunde שטר anstatt des Schuhausziehens eingeführt hatte, so dürfen wir mit Fug und Recht ebenfalls von der Form des Schuhausziehens absehen, und dafür die Erklärung des Schwagers schriftlich aufgenommen und bestätigt werden. Der שטר חליצה, der hier in Vorschlag

gebracht, unterscheidet sich von dem bis jetzt üblichen, den wir, wo es rathsam erscheint, auch zur Sicherung der Frau beibehalten können, daß dieser, vor der Trauung ausgestellt, die Garantie bietet, Seitens der Brüder des Bräutigams, eintretenden Falls die Chaliza nicht zu verweigern; jener hingegen für die Chaliza ein Moment des Vollzugs und der Bestätigung bilde, somit ein Akt der Entsagung ist, der die mündliche Erklärung in einem schriftlichen Dokumente niederlegt, sonach erst nach dem Tode des Bruders ausgestellt werden darf. Die mündliche Erklärung des Schwagers: לא חפצתי לכחתה genügt, die schriftlich auszustellende Urkunde enthält außer diesen entbindenden Worten noch die Erklärung, daß damit alle wechselseitigen Ansprüche aufgehoben seien. -- Uebrigens darf nicht unbeachtet bleiben, daß schon im Talmud (Jeb. 50 b) ausgesprochen ist: „Ein der Schwägerin überreichter Scheidebrief genügt“ אבל גט אחד ביבמה מהני. Maimonides pflichtet bei dieser Ansicht, daß solch eine Scheidungs-Urkunde gleiche Wirkung mit Chaliza habe (Ueber Chal. 5, 1. Eben Haes. 170, 1). Indessen wagten die Rabbinen dennoch nicht, auf das Ausstellen des Scheidebriefes hin der verwittweten Schwägerin die Wiederverehelichung zu gestatten“.

Hier wird wieder die Hauptlast auf Jeruschalmi gelegt, und Babli und Codices figuriren hier als Unterstützungsobjekte. Sehen wir uns die Quellen an, so zeigen sie einen ganz trüben Spiegel für das Referat. Aus Jeruschalmi Kiduschin sucht das Referat zu beweisen, daß sich Chaliza substituiren ließe. Gegen eine solche Ehre protestirt Jeruschalmi Jebamoth 18, a ganz deutlich: כמה דרבנן אמרין המאמר קונה ומשייר כן אינון אמרין הגט פוטר ומשייר ויפטור הגט פטר גמור ביבמה מהל והומר מה אם האשה שאין חליצה פוטרת בה הגט פוטר בה יבמה שחליצה פוטרת בה אינו דין שיהא הגט פוטר בה תלמוד לומר וחלצה בחליצה היא ניתרת ואינה ניתרת בגט . . . .

Die Parallele zeigt hier ein Zweifaches: Jeruschalmi hält die Chaliza als Entledigungsmittel von der Last der Schwägerin, so wie der Get ein solches ist von der Last des Eheweibes. Prinzipiell ließe sich Chaliza durch Get substituiren, denn beide sind Scheidungsmittel; aber nachdem die Scheidung durch Urkunde das Gesetz doch schon gekannt und statuirt hat, und dennoch Chaliza für Scheidung von der Schwägerin anordnet; so drückt die Thora hiemit gleichsam aus, daß sich Chaliza durch Get nicht substituiren lasse. Ist Chaliza ein leichteres Scheidungsmittel als Get, und könnte somit vermög Kal-Wechomerschluß Chaliza durch Get substituirt werden? Oder aber ist Get ein leichteres Scheidungsmittel, und könnte somit vermög Kal-Wechomerschluß Get durch Chaliza substituirt werden? Die Frage ist unentschieden, und darum fest halten an dem für jeden Fall vorgeschriebenen Scheidungsmittel. So ist der vice versa קל וחומר zu verstehen, der in beiden Talmuden (Babli Kid. 3, b. 14, a) gebracht wird. Nun dürfte man aber fragen: Wie ließe sich überhaupt Chaliza durch Get substituiren, nachdem doch mit Chaliza noch ein anderer Zweck verbunden ist, nämlich die Beschämung des Levirs? In der Frage läge zugleich die Antwort: Jeruschalmi nimmt den Fall an, die Thora handelte gar nicht von Beschämung, es wäre z. B. gar kein Grund zur Beschämung vorhanden, wie es in unsern Zeiten der Fall ist; so dürfte noch immer nicht Chaliza durch Get resp. Urkunde substituirt werden. Für das Studium des Jerusalemischen Talmud hatten auch viele unserer Altvordern wenig Muße; daß aber unser gelehrter Autor, indem er das Schwergewicht auf denselben legt, die einschlagenden halachischen Stellen nicht studiert hat, wundert mich sehr. Noch mehr aber wundert mich die leichte Behandlung des Babli, so daß mir dabei einfällt der bekannte Witz: Es dürfte nur Ein Wörtchen in der Thora nicht stehen, und es wäre alles Verbotene erlaubt; und dieses Wörtchen ist: לא. So hat das Referat die Negation in der eigenen angeführten Stelle außer Augen lassen, und zitirt blos das Mehrfreundliche aus Babli: אבל גט אחר ביבמה מהני, womit das Referat

beweisen will, daß sich Chaliza durch Get substituiren ließe, so daß dadurch die Wiederverehelichung der Wittwe gestattet wäre. Dabei verfällt das Referat in zwei Irrthümer. Von Seite der Thora wird ein solcher Get für gar nicht geschehen betrachtet, und die Schwägerin bliebe noch immer זקוקה ליבם. Nur aus Besorgniß: אמרי גט להוציאה וחליצה להוציאה ומדגט לא מהני חליצה נמי לא מהני ואתי למיבעל אחר חליצה ist die Schwägerin durch einen solchen Get für den Schwager verboten; und soll sie erlaubt werden für die Welt, so muß die Chaliza vollzogen werden. In der Praxis konnte sich zu Zeiten des Talmud ein solcher Fall leicht ereignen. So erzählt der Talmud (Kethuboth 81. b), daß in Pumpaditha ein jüngerer Bruder durch einen Get die Schwägerin wollte verboten machen für den ältern Bruder, in der Meinung hiedurch des Antheils an dem Nachlaß des verstorbenen Bruders nicht verlustig zu werden. So hat das Referat die Negation übersehen in Maimoni, wo es heißt: ואין הגט מועיל ביבמה אלא מדבריהם ואינה מותרת לזר עד שיחלץ לה. und Magid Mischne zur Stelle interpretirt die allenfalls etwas verzwickte Konstruktion in Maimoni (Ueber Chaliza 5, 1). So wird auch Maimoni von Karo gegebracht, und von Beth-Schmuel interpretirt (E. H. 180. 1, B. S. 1). Nicht, daß die Rabbinen es nicht wagten, wie das Referat resultirt, auf das Ausstellen des Scheidebriefes hin der verwittweten Schwägerin die Wiederverehelichung zu gestatten; sondern die Rabbinen haben viel gewagt, einem solchen Scheidebriefe auch nur eine halbe Kraft zu geben; weil zwischen Schwager und Schwägerin ein Scheidebrief, nach Anschauung des Talmud, mosaisch gar keine Konsequenzen nach sich ziehet.

Das Referat sagt S. 149: „Nach der talmudisch-rabbinischen Anschauung ist ein konvertirter Jude noch als Angehöriger der mütterlichen Religion anzusehen, der verpflichtet bleibt zum Gehorsam gegen das Gesetz אע״פ שחטא ישראל הוא. Demnach darf die Schwägerin dieses Abgefallenen, wenn dessen Bruder kinderlos verstorben, ohne Chaliza von diesem Schwager sich nicht wieder verehelichen. Die spätern

Rabbiner aber, einsehend zu welchen Unannehmlichkeiten und Mißbräuchen dieses Gesetz führen müsse, suchten alle möglichen Erleichterungen hervor, um das Gesetz in seiner Härte zu mildern. So wurde der Wittwe ohne weiteres erlaubt, sich ohne Chaliza wieder zu verehelichen, wenn der convertirte Schwager nicht in demselben Orte mit ihr wohne. Wie sollte nicht gestattet sein, einem entfernt wohnenden Schwager, die Entbindung von der Chaliza an seinem Wohnorte auf angegebene Weise zu bekunden?

Hier ist der gelehrte Autor den Quellennachweis schuldig geblieben, und er konnte auch nicht denken, daß bei der intimen Freundschaft Oesterreich-Ungarns mit Deutschland, es noch einen solchen inkarnirten Magyaren geben mochte, der an des Deutschen Wort und Schrift noch immer nicht ganz glauben könnte. אשרי איש מפחד תמיד ist in der Politik sehr berechtigt, und für's Studium sehr gerathen; und so vom Scherz zum Ernst. Da, wo der gelehrte Autor einen so klaren Spiegel sieht auf der See der Halacha, da gibts einen so mächtigen Sturm, und die Wellen steigen so hoch, daß sie buchstäbich Menschen zu verschlingen drohen. Der Gaon Jehudai, eigentlich Hilai (sieh. Anm. S. 11) will die kinderlose Wittwe von der Chaliza eines konvertirten Schwagers dispensirt wissen, wenn derselbe schon zur Zeit der Trauung Konvertit gewesen wäre. Dagegen sind Raschi, Maimoni, Scherira, Adereth, Tur, Beth-Joseph, Rischonim Veachronim; so daß Karo von letztern sagt: הרי כל אחרונים מסכימים לאסור יבמה שנפלה לפני מומר. Karo will es gar nicht glauben, daß der Gaon Jehudai so etwas gelehrt hätte, der blinde Gaon ist unschuldig an der unvorsichtigen Feder seiner Schüler und Abschreiber; und diese hätten darob verfolgt und erbarmungslos verdammt werden sollen יש לתמוה למה לא רדפם וכתתם עד החרמה דדבר פשוט הוא דאין לדברים אלו שורש וענף ולא שום צד סמך כלל ואוי לו למי שמקל בזה (T. E. H. 156). So viel als Quellennachweis, wo über Chaliza eines konvertirten Schwagers verhandelt wird. An besagter Quelle ist keine

Spur von einem Unterschiede: ob der Convertit mit der Schwägerin an Einem Orte wohne, oder nicht. Und lies't man die Ursache, warum eigentlich beim Convertirten keine Chaliza angehen sollte; so ist es auch unmöglich, daß ein solcher Unterschied gemacht wurde. Es ist unentschieden, ob נשואין מפילין oder מיתה מפלת (Jeb. 30, b); im erstern Falle wäre die Schwägerin nur dann frei, wenn der Schwager schon am Tage ihrer Trauung (eig. Verlobung) Convertit gewesen wäre; im letztern Falle ist sie auch frei, wenn der Schwager auch später übergangen wäre. So differiren auch die Gaonim in der Halacha, während sie wieder sämmtlich, wie oben erwähnt, auf furchtbare Opposition gestoßen sind, indem sich in keinem Falle bezüglich Chaliza, zwischen Juden und convertirten Juden ein Unterschied machen läßt. Ist es da denkbar, daß ein Unterschied gemacht wurde, ob der Convertirte in Einem Orte mit der Schwägerin wohne, oder nicht? Und der gelehrte Autor wird hierüber den Stellennachweis wol schuldig bleiben! Sobald der Nagel fällt, so fällt natürlich auch Alles mit, was auf dem Nagel hängt; doch möchte ich bezüglich des Schlusses „Wie sollte nicht gestattet sein, einem entfernt wohnenden Schwager die Entbindung von der Chaliza an seinem Wohnorte auf angegebene Weise zu bekunden?" erinnern an den bekannten talmudischen Grundsatz חכמים לא נתנו דבריהם לשיעורין Was heißt entfernt? Läßt sich ein richtiges Meilenmaß bestimmen, als Norm für die bindende Kraft eines Gesetzes? Wo Gesetzesgründe nicht ausreichen, nimmt das Referat seine Zuflucht zu Sentimentalgründen. „Der Schwager ist nach dem rabbinischen Rechte nicht verpflichtet Geld und Zeit dem Akte der Chaliza zu opfern, die Schwägerin ist selten in der Lage, ohne sich aufzuopfern (!), die für solche Fälle erforderlichen Opfer zu bringen" (Das.). Sentimentalisten können gute Redner sein, nie aber gute Gesetzgeber; solche Gesetze leiden immer an Mängel in der Durchführung. Die Gesetze werden illusorisch durch die Gesetzgeber, und die Gesetzgeber vergehen sich an den Gesetzen אל תהי צדיק הרבה ואל תתחכם יותר למה תשומם (Kohel. 7, 16).

In dem letztangeführten Zitat haben wir noch einen Irrthum zu berichtigen, den ich allermeist bedauere, daß er sich in das Referat eingeschlichen hat. Das Referat sagt Eingangs der hier letzt zitirten Stelle: „Nach der talmudisch-rabbinischen Anschauung ist ein convertirter Jude noch als Angehöriger der mütterlichen Religion anzusehen". Giebt es hierin eine eigentlich talmudisch-rabbinische Anschauung? Gibt es nach biblischer Anschauung einen gesetzlich anerkannten Austritt aus der Mitte des Judenthums? Der Jude wird als solcher geboren, Mensch und Jude kommen auf einmal zur Welt, und scheiden auf einmal von der Welt; das ist biblische Doktrin, und als solche zieht sich dieselbe wie ein rother Faden durch die ganze Halacha. Was die Tochter einer Jüdin zur Jüdin macht, das macht auch den Sohn einer Jüdin zum Juden. An dem acht Tage alten Juden ist die Beschneidung zu vollziehen, und ist sie nicht vollzogen worden, so ist der herangewachsene Jüngling und Mann als Jude verpflichtet die Beschneidung an sich vollziehen zu lassen, bis dahin lastet auf ihm die schwere Unterlassungssünde (איסור כרת), die auf jedem Juden lastet, der sich nicht beschneiden läßt; und so statuirt auch Maimoni: Den Vater trifft die Strafe eines übertretenen Gebots, und die Kareth-Strafe trifft den Sohn שאין הכרת תלוי אלא בערל עצמו (Maim. H. Mila 1, 1). Die Geburt macht zum Juden, daher datirt sein Eintritt in das Judenthum, und so ist auch kein Austritt aus dem Judenthume denkbar, der von dem jüdischen Gesetze als solcher anerkannt wäre. Das Judenthum sieht in dem Convertit einen Sünder, wol einen schweren Sünder, aber noch immer einen Juden אע"פ שחטא ישראל הוא So kennt auch die Halacha keinen eigentlichen Rücktritt in das Judenthum, weil es nach mosaischem Grundgesetz keinen Austritt aus dem Judenthume gibt; und so sagt auch Isserls: Das übliche Tauchbad bei dem Rücktritt des Convertirten ist nur rabbinische Vorschrift" (J. D. H. Gerim 268, 12, 24). Das Prinzip, daß das Judenthum nicht an Bekenntniß, sondern an Geburt und Abstammung hängt, und somit auch die spätesten Nachkommen, und wären sie dem

Bekenntnisse nach auch Heiden, in den Gesetzeskonsequenzen noch immer als Juden zu betrachten sind, ist für das Ehegesetz von sehr bedenklicher Natur. An jedem Nichtjuden, so bemerkt der Talmud, ist der Zweifel vorhanden, ob er nicht ein Abkömmling sei von den zehn Stämmen, und so wären auch die Kiduschin eines Nichtjuden bedenklich (חוששין לקדושין); und der Talmud thut sich dabei auch sichtlich Gewalt an, um aus dieser Sackgasse herauszukommen: גמירי דבנתא דההוא דרא איצטרויי איצטרי, was Raschi kommentirt: נבקע רחמן מלקלוט זרע ונעשו עקרות*) (Jebamoth 17, a. T. E. H. 157). Es gibt wol auf diesem Terrain eine talmudisch-rabbinische Anschauung, die wir so nennen können, weil sie in der Bibel nicht ganz begründet ist, und weil sie der Talmud im Grunde nur stützet auf die Bibel; und diese betrifft den Eintritt eines Nichtjuden in das Judenthum. Den Juden macht die Abstammung vom Juden zum Juden „Und nicht mit euch allein setze ich diesen Bund und diesen Vereidungsfluch fest; sondern mit dem, welchen hier vor dem Ewigen unserem Gotte mit uns zugegen ist, und auch mit demjenigen, der hier nicht zugegen ist“ (5. B. M. 29, 13—14). „Die Lehre, die uns Moses gebot, ist ein Erbe der Gemeinde Jaakobs. Gott ward über Jeschurun König, als versammelt waren die Häupter des Volkes, beisammen waren die Stämme Israels“ (das. 33, 4—5). Unter dem Szepter des Königs, unter der Fahne des Gesetzes bleibt jeder Nachkomme Israels; der Königsbrief, das Gesetzesrecht bindet in Ewigkeit. Dieses ist in der Thora deutlich ausgedrückt, während es keinen festen Anhaltspunkt gibt für die Bedingungen, woran der Eintritt eines Nichtjuden in das Judenthum geknüpft ist. Mit diesem Eintritt erwachsen für den Proselyten Pflichten und Rechte eines Juden. Was sind also hier die Normen des Gesetzes, wenn der Proselyt als Gleichberechtigter mit den neuen Glaubensbrüdern soll anerkannt werden?

*) Bei dem Kommentar Raschi's braucht die dunkle Stelle erst einen rechten Kommentar. Wir werden, s. G. w., in einer Arbeit „Ueber das Proselyten-Gesetz“ auf diese Stelle zurückkommen.

Genügt das bloße Wort der Annahme des Religionsgesetzes, oder muß der Ernst durch vorangegangene Religionshandlung konstatirt sein? Um für die Entscheidung Stützpunkte zu haben, werden Deduktionen aus der Vorbereitung Israels für den Empfang der Offenbarungslehre auf Sinai gemacht; denn der übergehende Noachide hat so in die neue Religion zu kommen, wie die aus Aegypten herausgegangenen Noachiden vor den Berg Sinai gekommen sind *). Rabbi Elieser hält die Beschneidung für unbedingt nothwendig. Rabbi Josua hält das Tauchbad für unbedingt nothwendig. Die Chachamim halten beide Bedingungen als unerläßlich für den Uebertritt (Jeb. 46, a—b), wie auch die Halacha bleibt (Jore Deah 268, 1—2). Das ist talmudisch-rabbinische Anschauung, so wie auch als solche nur anzusehen ist, daß bei eventuellem Rücktritt des Proselyten in seine frühere Konfession, dessen Kiduschin volle Giltigkeit haben (Bechoroth 30, b); auch für den Proseliten gibt es keinen Austritt aus dem Judenthume (Das. 12). — Für die im Schoße des Judenthums Geborenen, für die von diesen bis ins späteste Geschlecht Abstammenden kennt die Bibellehre und das Bibelgesetz keinen eigentlichen Austritt aus dem Judenthume. אי זה ספר כריתות אמכם Die Mutterreligion kennet keinen Scheidebrief für ihre Angehörigen, es kann nur Abgefallene vom Judenthume, aber keine Ausgestoßene aus dem Judenthume geben. אם תבעיון בעיו שובו אתיו Wollet ihr bethen — bethet, wollet ihr zurückkommen — kommet. Nach Hause kommen, und ihr seid zu Hause. —

Aehnliche halachische Unrichtigkeiten sind im Synodal-Referat nachgewiesen von Landau (S. 156—158). Betrachten wir noch das

---

*) Nach dieser talmudischen Anschauung wäre (טבילה) in dem Sinne וקדשתם היום ומחר, als Lustration und nicht als Initiation anzunehmen, so wie überhaupt טבילה in der Bibel erstere Bedeutung hat. Hätte sie den Charakter einer Initiation, so wäre davon die Johanneische Taufe abzuleiten (S. Cassel's Kommentar zu Kusari I. 115. S. 71 Anm.).

Referat von seinem eigenen Standpunkte, wohin dasselbe mit seiner Forschung kommet als פוסח על שתי סעיפים; halb Tradition, halb Geiger. Das Referat sagt S. 150: „Eben deshalb verdient der von Geiger gestellte Antrag für den Fall, der Schwager die Chaliza verweigern oder anorose Bedingungen daran knüpfe, volle Beherzigung. Wenn der Schwager die Befreiung von der Schwagerehe verweigert, weil er die Schwägerin ehelichen will, so kann, wenn weder sonst ein religiöses noch staatliches Gesetz der ehelichen Verbindung der Wittwe und des Schwagers entgegensteht, die Ehe gestattet werden, sobald auch die Wittwe in die Ehelichung willigt. Sollte aber die Wittwe sich nicht entschließen können den Schwager zu heirathen, so muß eruirt werden, welcher Person das Recht und die Wahrheit zur Seite stehe, indem der unschuldige Theil gegen Gewalt und Gewissenlosigkeit geschützt werden soll". Nach dem Wortlaut des Referats kann sowol der Schwager als die Schwägerin der schuldige Theil sein, und im letztern Falle muß auch von Amtswegen der Schwager in Schutz genommen werden, wenn die Schwägerin den Schwager nicht heirathen will. Einen Mann nicht heirathen wollen, wenn der Mann ganz schöne und vielleicht die schönsten Eigenschaften besitzt, und die reellsten Absichten als Freier hat, sollte die Synode von 1871 als Schuld erklären? Das wäre wol nicht gegen die Halacha, denn nach derselben, bei מצות יבום קודמת, verliert die arme Schwägerin ihre Kethuba, wenn sie, bei ähnlichen Eigenschaften des Schwagers, die unglückliche Natur hätte auf die Stimme ihres Herzens zu hören, und aus Mangel an Neigung den Schwager nicht heirathen wollte; aber das wäre doch allenfalls gegen den Standpunkt der Synode! Oder sollte für den Fall gesorgt, und der Schwager in Schutz genommen werden, wo böse Chikanirung das Weigerungsmotiv wäre; die Schwägerin will nur kränken יבמה שלא רצתה להתייבם כדי לצערו (Ischoth 14, 12)? Wo wären wir hingekommen mit unsern Kulturzuständen? Ich will gar nicht sagen, daß die Leipzig-Augsburger Synode strenger wäre als jene Gaonim, die bei Jabamah die

Igroth Mered für gar nicht erlaubt hielten (Maim. das. Mischne Lemelech). Doch zugegeben, die Synode will über מצות יבום mit aller Strenge wachen, sie stünde dabei ganz fest auf talmudischem Standpunkte; die kinderlose Wittwe ist eine Gefangene, und daher entweder — oder. Auf talmudischen Boden gestellt, müßte aber dann auch die Synode die Chaliza als unbedingt nothwendig erklären, wenn auch der Schwager der schuldige Theil ist. Wie das Tribunal zu erklären habe, wenn die Schwägerin der schuldige Theil ist, darüber ist nichts Deutliches aus dem Referat zu entnehmen; dafür aber bekommen wir ganz reinen Wein eingeschenkt für den entgegengesetzten Fall. Wir lesen S. 151: „In frühern Zeiten hatten die Rabbiner durch die ihnen zustehende Jurisdiktion die Macht, Zwangsmittel gegen den hartnäckigen Schwager anzuwenden כופין אותו לחלוץ, jetzt haben wir das Recht, aus jedem trügerischen, verächtlichen und harten Benehmen des Schwagers zu präsumiren, seine Einwände seien bloßer Vorwand, und er gedenke nicht die Schwägerin zu heirathen, sondern sie zu quälen, oder sie zu prellen. Aus dieser zweifellosen Vermuthung kann die Erlaubniß zum Wiederheirathen für die Wittwe genommen und gerechtfertigt werden". Hier verläßt das Referat den talmudischen Boden, die Chaliza ist nicht unbedingt nothwendig. Und wie seicht sind hiefür die Gründe! Gäbe es denn heute keine Zwangsmittel? Wie leicht könnten wir auch heute der unglücklichen Wittwe gegen den gewissenlosen Schwager helfen, wenn wir die Hand der weltlichen Behörde als Schutz anrufen dürften. — Ist es wirklich für alle Fälle eine zweifellose Vermuthung, daß aus dem harten Benehmen des Schwagers zu präsumiren wäre, er wolle die Schwägerin nicht heirathen? Ich beschäftige mich auch sehr wenig mit Romanen-Literatur, aber ganz romanenhaft möchte ich die Fälle doch nicht nennen, wo von Seite des Mannes alle Härte angewendet wird um das Weib zu gewinnen, oder solche aus Rache angewendet wird, weil das Weib nicht zu gewinnen ist. In beiden Fällen konstatirte sich die Neigung das Weib zu heirathen. Und wie wäre hiefür die Synodal-Halacha?

Das Referat hält sich buchstäblich an dem Aus spruche Rab's: כל שאין עולה ליבום אין עולה לחליצה, gegen die Halacha, indem nach derselben die Chaliza noch immer nöthig ist, wenn, wie in Zweifelsfällen ꝛc., Jibbum auch nicht zulässig wäre (E. H. 156). Bleibt aber das Referat konsequent bei כל שעולה ליבום עולה לחליצה? Da beruft man sich auf Nachlath-Schibah über Chaliza §. 21 (soll heißen §. 23, denn 21 handelt über שטר ח"ן): „Hat der Schwager vor der Trauung oder vor dem Tode seines Bruders in einem ausgestellten Staar-Chaliza sich verpflichtet, die Befreiung von der Schwagerehe zu ertheilen (?), so hat er sein Wort zu halten und im Weigerungsfalle wird sein wortbrüchiges Chikaniren keiner Berücksichtigung werth gehalten." Das Zitat ist unrichtig, insoferne es heißt „wird sein wortbrüchiges Chikaniren keiner Berücksichtigung werth gehalten." Umgekehrt, es wird dort ein Langes und Breites über mögliche Berücksichtigung verhandelt, ob der Schwager trotz der schriftlichen Verpflichtung seinen freien Willen zur Entschließung nicht behalten dürfte. Nur für einen speziellen Fall wird in Nachlath-Schibah im Sinne des referatlichen Zitats statuirt (Ende §. 22, 12). Aber auch zugegeben das Zitat wäre ganz richtig, der Schwager muß sein Wort halten, d. h. er muß Chaliza vollziehen lassen; hält sich das Referat nach diesem Zitat? Wenn der Schwager sein Wort nicht halten will, so meint das Referat ganz einfach, und statuirt auch sehr menschenfreundlich: ist die Wittwe entschuldigt, und das Wiederverheirathen ist erlaubt. Dafür sucht man Belege und Stützen in der Halacha!!

Die Bestimmungen der talmudisch-rabbinischen Halacha sind hart, sehr hart in der konsequenten Durchführung, ein buchstäbliches vivat justitia pereat mundus. Es kann das Leben kosten, die arme Wittwe kann in Folge solcher Gesetzeshärte zu lebenslänglichem einsamen und verlassenen Wittwenstande verurtheilt sein. Es hat schon Fälle gegeben, wo solche unglückliche Frauen vor Gramesschmerz gestorben sind. Es ist gewiß eine solche Gesetzeshärte zu bedauern, und Schutzmittel dagegen

sind vollkommen gerechtfertigt, uud dagegen hat auch nichts die Halacha. Wieder aber ist es unbestreibar, daß Konsequenz die Grundbedingung eines Gesetzes ist, wenn solches als Gesetz soll Anerkennung finden, u. als Gesetz soll durchgeführt werden. Konsequenz ist aber nur möglich für ein Gesetz, das sich auf Einen Standpunkt stellet. Das hat, meines Erachtens, Geiger allerklarst eingesehen, und so gibt es auch für das uns vorliegende Objekt nur eine Alternative: Entweder in den Grenzen der Halacha, oder — Geiger.

V.

Conditionelle Kiduschin.

(קידושין על תנאי)

Das jüdische Ehebündniß ist Zivilakt. Das Ehebündniß bestand ursprünglich aus zwei Momenten, die jetzt zusammengenommen werden, nämlich: aus dem Momente der Verlobung (אירוסין), und dem Momente der Trauung (נשואין). „Es genügt nicht das bloße Bestimmen zur Gattin, denn ... Darum muß zwischen ihnen eine Uebereinkunft, irgend eine Handlung geschehen, durch welche sie ihm allein bestimmt wird, nämlich die Verlobung. Sodann muß er diese Sache veröffentlichen, und dies ist die Trauung, wie es heißt (Ruth 4, 2): „Er (Boas) nahm zehn Leute von den Aeltesten der Stadt" (Maim. Moreh III. Th. 49. Absch.). So sagt Maimoni als Kodifikator: „Vor der Zeit der Offenbarung durften sich Mannes- und Weibsperson begegnet haben auf der Straße, sie gefielen sich einander; sie gingen nach Hause, sie wurden Eheleute. Mit der Offenbarung ist es in Israel Gesetz worden: Wenn ein Mann ein Weib heirathen will, hat er sich das Weib anzueignen vor zwei Zeugen durch eine Handlung, und nach solcher Aneignung treten die Personen in Ehestand; eine solche Handlung heißt Kiduschin (Ischoth 1 1—2). Von dem Momente der Kiduschin wird das Weib ein Heiligthum für die Welt, und der eigentliche Ehestand mit allen seinen juridischen Konsequenzen beginnt mit dem Momente der Trauung, wo nämlich das Weib dem Manne als Gattin zugeführt wird, was wir als Nißuin oder Chuppa bezeichnen. (Das. 10. 1—2). Das bürgerliche Gesetz, unter dessen Schutz jedes geschehene Uebereinkommen, jedes Bünd-

niß stehet, muß für Schutzesgewährung auch die Gewißheit haben, daß Uebereinkommen oder Bündniß allen Ernstes geschehen sind. Zu diesem Behufe hat das Gesetz für jedes Uebereinkommen der Parteien seine Rechtsformalitäten. Haben die Parteien die für das Uebereinkommen bestimmte Rechtsformalität gebraucht, so wird das Uebereinkommen oder Bündniß als wirklich geschehen betrachtet. Für ein Ehebündniß resp. Kiduschin bestimmt das Gesetz: Wenn der Mann der Weibsperson vor zwei Zeugen eine Peruta *), oder einen Perutawerth mit dem Bemerken übergeben hat: Mit Uebernahme dieses Objektes wirst du mir zum Weibe angeheiligt (הרי את מקודשת לי); oder er schreibt diese Formel auf ein Papier, und übergibt solches der Weibsperson vor zwei Zeugen; oder er spräche beim Coitus התקדשי לי בביאה זו, und zwei

*) Kupfermünze (Raschi) ungefähr ein halber Pfennig nach preußischem Gelde (Levy). Es wäre möglich, daß weil einmal die Peruta in Judäa üblich war, ausnahmsweise dort die römischen Münzstätten auch Perutoth geprägt hätten, zu einem ½ Quadrans: doch wahrscheinlich ist dies nicht, und es scheint vielmehr, daß die von früher her in Judäa übliche Peruta allmälig aus dem Gebrauche schwand, und nur noch ideell die kleinste Kupfermünze war; denn wie überflüssig wäre sonst die Erklärung Kiduschin 1, 1: „wie viel ist eine Peruta? ⅛ des italischen Issar“! Auch spricht dafür die Wendung ib. 12, a, R. Sinai habe die Peruta für ⅛, andere Lehrer hätten sie für ⅙ des italischen Issar „geschätzt“ (schiér, schiaru): desg. der Ausdruck Matth. 5, 26: „du wirst nicht von da herauskommen, bis du den letzten Kodrantes bezahlest“, wonach zur Zeit des Schreibers vielmehr der Quadrans die kleinste Münze zu sein scheint (Herzfeld. — Jahrbuch für die Geschichte der Juden und des Judenthums 1863). —

Prinzipiell kann bei einer bloßen Rechtsformalität der Werth des dazu nöthigen Objekts nicht mithereingezogen werden in die Gesetzesbestimmung; so wird auch bei Aneignung durch חליפין ein Minimalwerth nicht normirt. Die Bestimmung eines Minimalwerthes für Kiduschin ist Kulturmoment. Das Ansichbringen eines Weibes ist nicht adäquat der Aneignung eines Feldes ואשה בפחות משוה פרוטה לא מקניה נפשה heißt eigentlich: das Gesetz erlaubt nicht ein Kinjanobjekt unter Perutawerth; דגנאי הוא

Zeugen hätten es gehört*); in allen diesen Fällen haben die Kiduschin Rechtsgiltigkeit (Kiduschin 2 a, Raschi). Das Ehebündniß ist wie jedes andere Bündniß das Resultat freiwilligen Uebereinkommens. Das freiwillige Uebereinkommen in Ehegemeinschaft heiligt die Ehe, macht das Weib zum Heiligthume für die Welt דאסר לה אכ"ע כהקדש (das. 2 b). Nicht die Kirche, sondern das freiwillige Uebereinkommen in Ehegemeinschaft macht die Ehe zum Sakrament, und brauchte die Institution der Zivilehe in unserer Zeit göttliche Sanktion, so fände sie solche am Berge Sinai. — Bei der Eigenschaft eines Zivilaktes kann die Giltigkeit des Ehebündnisses, sowie die Giltigkeit jedes andern profanen Bündnisses von Bedingung abhängig gemacht werden, so daß wenn die Bedingung nicht eintrifft, oder nicht zugehalten wird, das Ehebündniß keine Rechtskraft hat. Die Bedingung kann sowol von Seite des Mannes als von Seite des Weibes gemacht werden, und so lächerlich es auch für die Praxis wäre, so konnten doch konsequenterweise die Kiduschin keine Kraft haben, wenn sich der Mann bedungen hätte, das Weib müsse Rachel heißen, oder vice versa der Mann müsse Jaakob heißen, und

---

לה (Raschi Kidusch. 3, a—b) das Gesetz würde entwürdigen Person und Stellung des Weibes. Der Verlobungsakt soll kein gewöhnlicher Zivilakt sein, und darum, so folgert Raschi, lassen sich dabei חליפין nicht anwenden, wenn auch das Objekt Perutawerth hätte. Aus dieser Folgerung erhellet auch, daß Raschi unter מקניה נפשה nicht eigentlich die Subjektivität des Weibes, sondern vielmehr das Gesetz verstehet, und hierin zwischen Raschi und Tham keine Meinungsdifferenz ist; sie differiren blos im Gesetzesgrunde, wobei Raschi das Kulturmoment hervorhebt (Toß. ib. a Schlgw. ואשה). Bei einem שטר wird nie auf den Werth des Papiers gesehen, und somit wird auch bei Kiduschin kein Minimalwerth bestimmt (Ibid. 9, a).

*) Rab hat bestraft: Wer auf öffentlicher Straße sich verlobt hat; wer durch Bia sich verlobt hat; wer sich verlobt hat ohne frühere Neigungserklärung בלא שדוכי (Kid. 12, 6), welche Verlobungsarten auch Maimoni unter Strafeslast (מכת מרדות) stellet (Ischoth 3, 22).

entweder der Mann, oder das Weib hätten einen andern Namen (Tur E. H. 38). So konnte auch prinzipiell kein Unterschied gemacht werden zwischen Erußin und Nißuin. Und wenn Schammai doch statuirt: אין תנאי בנישואין (Jebamoth 107 a), was nach Toßephoth daselbst (Schlgw. בית שמאי) auch Hillel anerkennt, so ist das bloß rabbinisches Gesetz, und basirt auf folgendem Grunde. Konkubinat ist in Israel allgemein verpönt אין אדם עושה בעילתו ב"ז. Hätte konditionelle Trauung Gesetzeskraft, so gäbe es eventuell Konkubinat; in solche Trauung wird Niemand willigen. Letzteres vorausgesetzt, kann auch die beim Momente der Kiduschin geschehene Bedingung für die Konsequenzen keine Rechtskraft haben, weil angenommen wird: die Partei ist beim Eintritt in die Nißuin von der Bedingung abgestanden אחולי אחליה לתנאי. Dabei muß man noch sehr erwägen, daß nicht nur beim Antreten des Ehestandes, sondern während der ganzen Dauer desselben die Bedingung aufgelassen werden kann; woraus resultirt, daß das Gesetz die größtmögliche Gewißheit haben muß von der geschehenen Aufrechthaltung der konditionellen Kiduschin während der gepflogenen Ehegemeinschaft, indem sonst immer angenommen wird אחולי אחליה לתנאי (Raschi ibid.).

Nehmen wir alle diese Umstände zusammen, so dürften wir Licht gewinnen in einer für unser Thema so wichtigen Talmudstelle, und in dem Lichtreflex dürften wir beleuchtet finden die diese Stelle betreffende Ansicht Karo's, die sonst, so weit ich zu lesen verstehe, stark im Schatten stünde. . . . . .

Der Talmud (Kama (110 b—111 a) fraget: Wenn die Rechtsgiltigkeit einer geschehenen That nach Willen und Zweck soll beurtheilt werden, die die That veranlaßt haben, und so aus dem Schluße: die That wäre beim Bewußtsein der gegenwärtigen Umstände nicht geschehen, solche auch für die Konsequenzen als nicht geschehen soll betrachtet werden können; so dürfte auch eine kinderlose Wittwe ohne Chaliza heirathen

können, wenn der Schwager, an den sie sonst zu fallen hätte, ein מוכה שחין ist? Ist es ja anzunehmen, daß es nicht der Wille der Frau war, daß die Kiduschin für einen solchen Fall sollen rechtskräftig sein דאדעת׳ דהכי לא קדשה עצמה? Und die Antwort: התם אנן סהדי דמינח ניח׳ לה בכל דהוא כריש לקיש דאמר ר״ל טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו. Die Zeugenschaft scheint hier eine bedenkliche zu sein. Das טב למיסב läßt der Talmud in den Fällen gelten, wo es sich handelt einen Mann zu gewinnen, oder den Mann zu behalten (Kid. 7 a. 41 a, Keth. 75 a, Jeb. 118 b); um nur an den Mann zu kommen, und unter dessen Schutz zu bleiben willigt das Weib in Alles, und ist sie mit Allem zufrieden. Vielleicht etwas extrem, wenngleich Bibel Geschichte und Sage für Resch Lakisch sprächen. Doch allenfalls nicht so extrem wie unsere Zeit, wo sich die Natur oft rächen muß ob der perversen Anschauung vom Naturgesetze. — Hätte die Weibsperson im gegebenen Falle Gefahr den Mann zu verlieren, wenn nach dessen Tode, einem hautkranken Schwager gegenüber, die Kiduschin keine Rechtskraft haben sollten? Um dieser Frage aus dem Wege zu gehen, ist eine Meinung, das טב למיתב inkludire auch Muke Schechin (Jeschuoth Jaakob E. H. 157). Das wäre extrem. Eine solche Rechnung ohne den Wirth hat Resch Lakisch sicherlich nicht gemacht, und der Talmud dürfte auch eine solche nicht acceptirt haben, wie auch der Fragesteller in dem דאדעת׳ דהכי לא קדשה נפשה so etwas Sicheres voraussetzt. Und doch mußte man sich eine solche Rechnung gefallen lassen nach Toßephoth (Schlgw. דאדעתיה). Toßephoth meint nämlich, die Frage bezöge sich lediglich auf Mannestod im Erußin-Stande, und da läßt sich wol vermuthen, die Braut habe im Momente der Kiduschin im Sinne gehabt, daß die Kiduschin keine Giltigkeit haben sollen, wenn der Bräutigam als solcher sterben sollte; während bei einer Wittwe aus faktischem Ehestande einer solchen Vermuthung gar nicht Raum gegeben werden kann דאי מן הנשואין ודאי מקדשה נפשה כדי שתהא נשואה לבעלה דמשום אחר מיתת בעלה לא מסקא אנפשה

מלהיות נשואה אלא מן האירוסין איירי דמקדושין אין לה שום מובה Wenn nun der Talmud das טב לימתב auch für einen solchen Fall gelten läßt, so müßte solches auch מוכה שחין inkludiren. Raschi, mit seiner gewohnten Korrektheit, geht auch hier aus dem Geleise nicht heraus. Nach Raschi handelt der Talmud von einer Wittwe von Nißuin, und so ist nun die Frage: Wie hat Raschi das טב למיתב als Beweis gegen die Vermuthung des Fragestellers kommentirt? So wie eine einseitige Einwilligung in die Kiduschin, den Kiduschin keine Gesetzeskraft gibt; so kann natürlich auch eine Bedingung von einem Theile keine Gesetzeskraft haben, wenn der Gegentheil in dieselbe nicht gewilligt hat. Die fragliche Bedingung ist auch nicht so geartet, daß mit Sicherheit präsumirt werden kann, der Mann hätte gegen solche Kondition nichts einzuwenden gehabt, indem die Prämisse אין אדם עושה בעילתו ב"ז gerade das Gegentheil vermuthen läßt. Wollte die Frau die Bedingung stellen, so mußte sie solche äußern, und geäußert hat sie solche nicht aus Furcht vor Nichteinwilligung des Mannes; also den Mann durch solche Bedingung zu verlieren ומב למיתב טן דו מלמיתב ארמלא; somit sind wir Zeugen, daß sie zufrieden war אנן סהדי דמינח ניח' לה בכל דהוא (Nach Jeschuoth Jaakob E. H. 157). Raschi sieht in טב למיתב nicht das eigentliche Zeugenschaftsmoment, und der hier und sonst nirgends gebrauchte Kraftausdruck דמינח ניחא לה scheint ihn in seiner Ansicht bestärkt zu haben. Welchen Fall meint eigentlich der Fragesteller? War der Schwager schon מוכה שחין zur Zeit der Kiduschin? Oder ist es der Schwager erst später geworden? Im ersten Falle stehet hier ein gesunder Mann gegenüber einem kranken Bruder. Der gesunde Mann sollte früher sterben als der kranke, und sterben kinderlos. Eine solche Befürchtung ist nicht zu vermuthen, und um so weniger, da eine Frau überhaupt Nebenumstände nicht in Erwägung zu ziehen pflegt, דהא ניחא לה בכל דהו; so dürfte Raschi gelesen und interpretirt haben, indem er בכל דהוא nicht in Konstruktion bringt mit אנן

סהדי דמינח ניחא לה. Im zweiten Falle ist gewiß nicht zu vermuthen, daß die Frau an die Eventualität eines מוכה שחין soll gedacht haben, gehet ja eine Frau über sichtliche Dinge hinaus דהא איתתא בכל דהוא ניחא לה כריש לקיש וכו׳ was meines Erachtens für beide Fälle herauszulesen ist aus Raschi: דמינח ניחא לה להתקדש לראשון שהוא שלם על ספק זה שאם ימות תזקק לאחיו. Kommt hiezu noch der wesentliche Umstand, daß die Prämisse אין אדם עושה בעילתו ב״ז auch den weiblichen Theil involviren kann, und wahrscheinlich involvirt, und daß nach dem Gesetze: daß bei einem מוכה שחין die Chaliza ohne Kethubaverlust erzwungen wird, die Frau geschützt ist; so wird die Frau gewiß auch für solche Eventualität rechtmäßige Gattin des Mannes sein und bleiben wollen; was auch in Toßephoth zu lesen ist ודאי מקדשה נפשה כדי שתהא נשואה לבעלה Und ist es nicht weniger anzunehmen, daß der Mann in eine etwaige Bedingung, daß die Kiduschin eventuell keine Kraft sollen haben, nicht wird gewilligt haben; so gäbe es weder von Weibes- noch von Mannesseite ein גילוי מילתא für den gegebenen Fall (S. Jonathan Eibenschütz Bene Ahuba ש״ת S. 16).

Der Talmud ist im vollen Rechte anzunehmen, daß im gegebenen Falle das טב למיתב jede Vermuthung entkräftet, und daß solche als גילוי דעת oder אומדנא durchaus nicht gelten könne. Wie wäre es aber, wenn es sich nicht um bloße Vermuthung handelte, wenn nämlich in Wirklichkeit bei Einwilligung der Parteien, Kiduschin und Nißuin konditionell geschehen wären? Wäre für solchen Fall die Wittwe dispensirt von Chaliza des מוכה שחין? Karo findet die Antwort nicht so leicht heraus aus dem Talmud, und die Schlußfolgerung der Kasuisten nennt er als nicht begründet in Babli (Tur E. H. 157). Meiner Ansicht nach, wäre Karo im gegebenen Falle ganz im Rechte. Dieses zu eruiren, wollen wir einen kurzen Blick werfen auf Jebamoth 107 a, und untersuchen: Was wäre das eigentliche Motiv, daß Toßephoth daselbst (Schlgw.

בית שמאי) veranlaßt hätte zur Annahme, daß auch Hillel dem Schammai beistimmet אין תנאי בנשואין? Halten wir uns die dortige Stelle vor Augen, statuirt so Schammai, weil vorausgesetzt wird: „Es will Niemand die gepflogene Ehe eventuell als Konkubinat gelten lassen." Und warum nicht? Weil, ist die erste Ursache, und so erhellet aus der Entgegnung Hillels, Konkubinat in Israel verpönt ist, und Niemand will eventuell einen solchen Schandfleck auf sich laden lassen. Handelte es sich blos um das Urtheil der Oeffentlichkeit, so wäre solches nicht zu fürchten, und der Grund Schammai's fiele weg. Die Ehe wird legal geschlossen, das Weib hat ihre Kethuba; die Oeffentlichkeit kann hier nichts anhaben, so entgegnet Hillel וכ"ה: כיון דאיכא קידושין וכתובה לא אתו למימר דבעילתו בעילת זנות. Nun kann aber Schammai noch andere Gründe haben. Es widerstrebt dem religiös-moralischen Gewissen *) eventuell ein Konkubinat unterhalten zu haben. Ferner, was noch weit wichtiger ist, wären die erzeugten Kinder uneheliche Kinder, und einer solchen Eventualität wird sich wol Niemand aussetzen wollen, wenn auch das jüdische Ritual- und Civilgesetz keinen Unterschied macht zwischen ehelichen und und unehelichen Kindern. Ferner dürfte bei eventuellem Konkubinat die Frau mit Fug und Recht Vater und Brüder des Mannes, und ebenso der Mann Mutter und Schwestern der Frau heirathen; und das hat an und für sich, und durch das sonstige Gesetzesverbot so etwas Widerliches, daß gewiß Niemand einen solchen Fall wird wollen möglich machen. Das sind Gründe, die gewiß auch Hillel als Unterlage für die Annahme acceptiren wird שאי. אדם עושה בעילתו ב"ז. Und wird die Frau bei solchen und ähnlichen Konsequenzen einer konditionellen Trauung, so leicht in eine solche willigen?

---

*) Magid Mischne scheint hier das ethische Prinzip des Talmud für Ehestand zu wenig gewürdigt zu haben, indem er חזקה אין אדם עושה בעילתו ב"ז nur damit rechtfertiget, weil man sich gegen ein mosaisches Verbot nicht vergehen dürfte (Maim. Ischoth 1, 4).

Und ist eine solche Trauung auch vollzogen worden, ist nicht genügend Grund vorhanden anzunehmen, daß während der Dauer der Ehe die Kondition aufgelassen worden sei אחולי אחלי׳ לתנאי? So brauchte Toßephoth auch gar nicht von Rab und Schmuel (Kethuboth 73 a) auf Hillel zu schließen; die Motive fließen aus der Sache selbst, und dürfte Toßephoth damit auch nur einen mehr kräftigen Beweis bringen wollen. Nun kommen wir auf Karo zurück.

Es ist die Frage zu lösen: Ob bei ausdrücklich geschehener Bedingung: daß die Kiduschin keine Gesetzeskraft haben sollen, wenn die Frau nach dem Tode des Mannes an einen מוכה שחין zu fallen hätte, die Wittwe von der Chaliza eines solchen Schwagers zu dispensiren sei?

Bekanntlich kann bei מוכה שחין die Chaliza von Amtswegen erzwungen werden, ohne daß die Wittwe die Kethuba zu verlieren hätte. Sollte bei einem solchen Umstande nicht angenommen werden können, daß angesichts der obbemeldeten Konsequenzen einer konditionellen Trauung, der Gatte während der Dauer der Ehe darauf gedrängt habe, und die Gattin auch eingewilligt habe, lieber eventuell den unliebsamen Moment der Chaliza, was aber nur Moment ist, sich gefallen zu lassen, als die gepflogene Ehe für ewige Zeiten unter den düstern Schatten eines Konkubinats zu stellen? So hätte Karo ganz recht, daß aus Babli der Dispens von Chaliza eines מוכה שחין nicht leicht zu deduziren wäre. Nach Karo würde vielmehr zu deduziren sein:

a) Ist keine ausdrückliche Kondition gemacht worden gegen מוכה שחין, und gegen Alles demselben Aehnliche, wo Chaliza ohne Kethubaverlust kann von Amtswegen ermittelt werden; so gibt es hiefür kein אומדנא als aequivalent mit ausdrücklicher Kondition.

b) Ist ausdrückliche Bedingung gemacht worden gegen מוכה שחין und gegen Alles demselben Aehnliche, so kann das Gesetz noch

immer vermuthen אחולי אחלי' לתנאי, und die Frau wird von Chaliza nicht dispensirt *).

c) Nur für Fälle, die מוכה שחין nicht ähnlich sind, wo es nämlich gar kein Mittel gibt das Weib vom Levir zu befreien; p. e. bei Verschollensein des Levirs; wenn der Levir Taubstummer oder Wahnsinniger ist; wenn der Levir Konvertit ist, wo nach damaligen Rechtsverhältnissen das jüdische Weib gegen hartnäckige Renitenz kaum ein Mittel gefunden haben durfte den Klauen des Levirs zu entkommen; hat die ausdrücklich konditionelle Trauung volle Rechtskraft vor dem Gesetze. Bei diesen Fällen kann nicht vermuthet werden אחולי אחלי' לתנאי. Der Mann konnte unmöglich die Frau unglücklich machen wollen, und die Frau hat sicherlich zwischen zwei Uebeln, nämlich dem Uebel nach dem Tode des Mannes in keiner rechten Ehe gelebt zu haben, und dem Uebel nach dem Tode des Mannes nie sich wieder verehelichen zu dürfen, das kleinere Uebel gewählt. Aus Karo wäre somit zu entnehmen, daß er durchaus nicht eifert gegen konditionelle Kiduschin für Exzeptionsfälle, indem solche nach Babli ganz gut zulässig sind. Dasselbe dürfte Karo aus Jeruschalmi entnommen haben, wo es heißen soll: דהמתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל כמו אם מתנה שלא תזקוק ליבום (B. J. das.). Hier sollen die Kiduschin für alle sonstigen Konsequenzen in Kraft bleiben. Dagegen protestirt Jeruschalmi, und auch aus Babli, meint Karo, ist nicht erwiesen, daß selbst für exzeptionelle Fälle eine solche Bedingung Kraft hätte; während Babli und Jeruschalmi darin übereinstimmen, daß bei konditionellen Kiduschin, wo nämlich die Kiduschin als nicht geschehen betrachtet werden sollen, vom

---

*) נב"י und מעיל צדקה (S. Chatham Sofer I. 68) wollen bei מוכה שחין dieses nicht annehmen. Jeschuoth=Jaakob rügt dieses indirekt. Vielleicht, meint der Autor, wird sich bei מוכה שחין kein Zwang anwenden lassen, darum wäre das אחולי אחלי keine sichere Vermuthung. Allenfalls gezwungen.

Gesetze anerkannt werden. So hat auch Landau (I. Resp. 56) Jeruschalmi aufgefaßt, u. das kann auch die Auffassung Karo's gewesen sein. Und sehen wir uns Jeruschalmi genauer an, d. h. sehen wir hinein in Jeruschalmi selbst, so wird sich erweisen, daß sich Jeruschalmi nicht anders auffassen läßt; und ich glaube sogar, das die verschiedenen Meinungen über Jeruschalmi gar nicht existirt hätten, wenn die Heroen der Halacha nicht das Zitat, sondern die Quelle selbst vor Augen gehabt hätten. Man dürfte diesen Ausdruck kühn nennen, das könnte ich wol bedauern, wie ich überhaupt bedauere, daß man bei so wichtigen Themata die Zitate nicht in den Quellen gesucht hat; aber darum bleibt die Sache doch immer wahr. Ich finde sogar noch mehr. Auch das Zitat in Trumath-Hadeschen und Beth-Josef, aus Mordachai (פ׳ השוכר את הפועלים), ist nicht korrekt, und die Stelle gegeben, wie solche Mordachai gibt, läßt keinen Zweifel zu über den Sinn in Jeruschalmi; und die Einwendung von Trumath-Hadeschen fiele von selbst weg, ohne daß erst Landau und Nachlath-Schibah den eigentlichen Sinn nachzuweisen brauchten. Mordachai zitirt die besagte Stelle aus Jeruschalmi (פרק הפועלים), um einen Beweis zu bringen gegen Raschi (Mezia 51), und will nämlich aus Jeruschalmi beweisen, daß bezüglich des מתנה auch עונה in die Kathegorie fiele von דבר שבממון, wo nach R. Jehuda das Mathne zulässig ist, was, nach Raschi, R. Jehudn nicht gemeint hätte. Aus Jeruschalmi wäre aber gerade Raschi's Meinung zu rechtfertigen, denn Kiduschin, Halacha II, wird dort nur exzeptionell zugegeben: תיפתר בקטנה. Nur der Vordersatz spricht für Mordachai und gegen Raschi: תני נושא הוא אדם אשה ומתנה עמה שלא יהא לו עליו לא שאר ולא כסות ולא עונה, während der Nachsatz, wie erwähnt gegen Mordachai und für Raschi spricht, indem עונה in generellen Fällen als תניי גוף, wie Jeruschalmi sich ausdrückt, angenommen wird. Halten wir uns an Jeruschalmi Kiduschin, daß nämlich bezüglich des מתנה על מה שכתוב, wie in Babli, ein Unterschied gemacht wird zwischen תנאי ממון und

תנאי גוף, und somit bei Kiduschin nur immer die Rede sein kann, ob die Kiduschin sammt der Bedingung, oder die Kiduschin und nicht die Bedingung Gesetzeskraft haben sollen; so kann auch unter der Bedingung bei Kiduschin: daß die Frau an den Levir nicht zu fallen habe, nichts Anderes gemeint sein, als daß die Kiduschin sollen Kraft haben sammt der Bedingung, was aber bei einem תנאי גוף nicht angeht. Halten wir uns an Jerusch.-Hapoalim, wo die Stelle lautet: כל המתנה על מה שכתוב בתורה בדבר שבממון תנאו קיים ואת שאינו של ממון תנאו בטל כיצד אמר לאשה הרי את מקודשת לי ע"מ שאין לך עלי שאר כסות ועונה הריזו מכודשת ותנאו קיים שאם מת לא תהא זקוקה ליבם הרי זו מקודשת ותנאו בטל; so haben wir dasselbe Resultat, daß nämlich in Jeruschalmi die Rede ist von einer Kondition, wo die Kiduschin Rechtskraft haben sollten, und die Frau brauchte darum doch nicht an den Levir zu fallen. Nur eine solche Bedingung erklärt Jeruschalmi als Mathne, ganz wie Babli, und ebenso können auch beide Talmude auf ein Haar darin übereinstimmen, daß die Bedingung: Die Kiduschin haben keine Giltigkeit, wenn die Frau an den Levir zu fallen hätte, volle Gesetzeskraft hat.

Wie es mit den Zitaten geht, oder gehen kann, wenn man solche nicht aus den Quellen schöpfet; ebenso kann es mit der Beurtheilung von Bräuchen gehen, wenn man nicht an der Quelle war, wo ein Brauch entstanden ist, und gelebt hat. Trumath-Hadeschen führt an einen Brauch: ויש נוהגין להתנות בכה"ג בשעת קידושין שלא תזקק ליבם אם תפול לפניו. Wo war dieser Brauch? Das läßt sich nicht ermitteln. Wie war dieser Brauch? Darüber scheint auch der Autor, wie auch ב"ח aus ihm herauslieſt, im Unklaren gewesen zu sein. Der Autor hielt den Brauch dafür, daß die Bedingung gestellt ward: die Kiduschin hätten keine Giltigkeit, wenn die Frau an den Schwager zu fallen hätte. Und da der Autor zugleich angenommen hatte, daß Jeruschalmi gegen Babli eine solche Bedingung nicht für zuläſſig hält, so ist

auch sein Bedenken für die Praxis ganz gerechtfertigt; denn vielleicht hieße das ein Mathne, wie es auch spätere Autoren für ein solches halten wollen. Diese Meinung von der Beschaffenheit des angeführten Brauchs theilt Karo nicht. Er nimmt den Satz buchstäblich, der Brauch war nämlich: Man machte die Kondition bei den Kiduschin, daß ohne Alteration der Giltigkeit der Kiduschin, die Frau von der Schwagerehe dispensirt sei. Gegen einen so gearteten Brauch zieht Karo los mit ungezügelter Heftigkeit „Ich staune darüber, wie man einen solchen Brauch in Schutz nehmen kann, nachdem die Zulässigkeit aus unserem Talmud nicht erhellet, und in Jeruschalmi das Gegentheil ausgesprochen ist. Darum ist auch der Brauch außer Ueblichkeit gekommen; und wir haben auch nicht gesehen und nicht gehört, daß Jemand eine solche Bedingung gestellt hätte מי שהתנה כן". So wol nicht, ist die Schlußfolgerung, aber wol die Bedingung, daß die Kiduschin keine Giltigkeit hätten, wenn die Frau in Schwagerehe zu treten obligirt wäre. So mußte auch Darkë Moscheh Karo verstanden haben, indem er das Flammenfeuer des Karoischen Eifers mit einem Tropfen Wasser zu dämpfen glaubt: Keine einseitige Bedingung, sondern eine Bedingung mit rückwirkender Kraft auf die Kiduschin; und die Bedingung hat für exzeptionelle Fälle Gesetzeskraft. Die Formel einer Doppel-Kondition (תנאי כפול) ist hier Nebensache; die Hauptsache ist die eventuelle Annulirung der Kiduschin. Der Schöpfer eines solchen Brauchs für Ausnahmsfälle ist Israel aus Brünn (מהר"י ברין) unter dessen Fahne sich auch Isserls gestellt hat. — Israel aus Brünn (מהר"י ברין oder מהר"י מברונא) war der Schüler von Isserlein (תרומת הדשן), und ward von Letzterem autorisirt (שמות הגדולים); Beide lebten im 15. Jahrhundert. Isserlein hat, wie Beth-Schmuel (E. H. 130, 20) bemerkt, Kasualfragen angeregt und ventilirt, ohne sich für die Praxis (הלכה למעשה) für Pro oder Contra zu entcheiden. Im gegebenen Falle hätten wir's bei dem Brünner Gaon mit einem Brauch zu thun, dessen eigentlicher Schöpfer, so

weit es die Theorie des Brauchs betrifft, sein Meister Isserlein war, und nur als Brauch in's Leben eingeführt, datirt er von Israel aus Brünn; denn für die Geschichte gibt es nur ein Moment des Seins, wer den Brauch eingeführt hat, der hat die Vaterschaft des Brauchs. Aber auch aus anderer Ursache müßten wir den Brauch, nämlich die Bedingung für Ausnahmsfälle, daß die Kiduschin, eventuell gegen Jibbum, als keine solche zu betrachten seien, Israelischen Brauch nennen. Wie oben bemeldet, war der Brauch, den Isserlein anführt, ganz anders geartet, als wofür ihn der Autor auszugeben scheint. Dort sollten die Kiduschin Gesetzeskraft behalten, und durch die Bedingung nicht geringst alterirt werden. Wo und wann dieser Brauch gelebt habe, ist nicht zu ermitteln, und auch nicht die Autorität, dessen Schöpfung dieser Brauch war. Um ihm jedoch zur Unterscheidung einem Namen zu geben, müssen wir ihn nach dem Autor nennen, der ihn anführt; und somit hätten wir als Schutzmitel zweierlei Bräuche von konditionellen Kiduschin: den Isserleinischen und den Israelischen Brauch.

Der Israelische Brauch hat seine festen Stützen, die als solche auf Anregung Isserleins von Israel, Karo und Isserls anerkannt werden. Welches wären aber die Stützen des Isserleinischen Brauchs? Muß ja doch angenommen werden, daß auch für diesen Brauch Autoritäten in die Schranken getreten sind. Nehmen wir die Eingangs erwähnte Frage an Alphassi (שו״ת הרי״ף 118) buchstäblich, wozu genügend Grund vorhanden ist; so dürfte der Brauch konditioneller Kiduschin für Ausnahmsfälle, wo nämlich Kiduschin und Kondition Gesetzeskraft behalten, aus dem eilften Jahrhundert datiren; und der Ausdruck in Karo: ועל כן נשתקע הדבר dürfte auch für ein solches Alter dieses Brauchs sprechen. Damit wäre auch erklärlich, wie Isserlein den Brauch ganz anders geartet glaubt, als er wirklich war; denn das ויש נוהגין ist nicht aus seiner Zeit genommen. Im letzten Jahrhundert benützte diesen Brauch für Exzeptionsfall ein Rabbinner in Oesterreich (E. Landau E. H. 56). Worauf dürfte also dieser Brauch gestützt worden sein? Um

diese Frage beantworten zu können, müssen wir die Frage vorausschicken: Was hat Karo veranlaßt, in seinem Feuereifer gegen einen solchen Brauch, an Jeruschalmi sich anzuklammern; sagt ja auch Babli deutlich genug כל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל, was auch Rabbi Jehuda bei nicht דבר שבממון anerkennt (Mezia 94, a)? Auf die Antwort weiset schon Isserlein hin, bei seiner subjektiven Auffassung des Brauchs, und wird auch bei anderer Auffassung von Karo zitirt. Aber nur ein Hinweis, und die Anwendung für den gegebenen Fall, muß Sache des Lesers in beiden Autoren sein. Es wäre nämlich, wie Toßephoth (Kethuboth 56, a—b Schlgw. הרי זו) der Ansicht ist, ein Unterschied zu machen zwischen Mathne bei beabsichtigter Renitenz gegen das Gesetz היכא שמתכוין לעקור מה שכתוב בתורה, und einem Mathne, wo eine solche Absicht durchaus nicht vorhanden ist. Im gegebenen Falle, wo eine Frau blos gegen das Unglück geschützt sein will, daß sie durch einen konvertirten, taubstummen, wahnsinnigen oder verschollenen Schwager an der Wiederverheirathung nach Ableben des Mannes nicht verhindert sei; ist es gewiß nur Noth, und nicht der kleinste Schatten von Renitenz gegen das Gesetz, wenn sie die Kondition macht, an den Schwager nicht fallen zu müssen. Das wäre eine Deduktion aus dem Geiste des Gesetzes, das gibt Karo zu; ausdrücklich aber wird diese an sich wol gerechte Distinktion im Talmud nicht gemacht מאחר שאין ההיתר מבואר בתלמודא דידן. Aber das wäre noch keine Begründung für die Unzulässigkeit eines solchen Brauchs. Die Unzulässigkeit ist zunächst und hauptsächlich damit begründet, weil Jeruschalmi, ohne eine Ausnahme zu machen, das Mathne bei Jibbum verwirft. Daß Jeruschalmi auch nur von generellen Fällen spräche, diese Vermuthung hält Karo für zu schwach; viel schwächer als von Babli, wo von Jibbum bei Mathne gar nicht gesprochen wird. Sehen wir uns Jeruschalmi an, wie ihn Mordachai bringt, worauf sich Karo bezieht; so finden wir den Ausdruck nicht in abstrakter Form, wie solchen Karo und Trumath-Hadeschen zitirt: המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל כמו

אם מתנה שלא תזקק ליבם. Bei solch abstrakter Form könnte man bei etwas skruppulöser Forschung, und zumal bei חומרות עריות keinen Unterschied sehen zwischen generellen und speziellen Fällen, wie nach Toßephoth gemacht werden könnte. Diese abstrakte Form ist aber in Jeruschalmi nicht vorhanden. Die Bedingung gegen Jibbum wird dort als Gegensatz gebraucht zur Bedingung gegen שאר כסות ועונה. Letztere Bedingung kann auch bei ausgesprochener Renitenz gegen das Gesetz Giltigkeit haben, was bei Jibbum nicht der Fall ist; was aber nicht involvirt, daß, wenn bei Jibbum nicht die geringste Renitenz sich manifestirt, die Bedingung gegen Jibbum nicht auch gemacht werden könnte. So dürften die Jesch Nohagin den Isserleinischen Brauch aus dem Geiste des Gesetzes deduzirt haben, wogegen sie weder in Babli noch in Jeruschalmi einen Anstoß gefunden haben. Wir werden hierauf noch zurückkommen, und vielleicht gelingt es uns hiefür einen noch mehr begründeten Beweis zu eruiren. Wir wollten hier nur Karo interpretiren, und beweisen, daß Karo nur eifert gegen konditionelle Kiduschin, und mit Mathne motivirt, wo Kiduschin sammt Kondition Gesetzeskraft haben sollen; während er mit Isserls eigentlich Israel aus Brünn vollkommen übereinstimmen kann, daß eine Doppel-Kondition, wo eventuell auch die Kiduschin ungiltig sind, in Exzeptionsfällen zuläßig ist, und nicht unter der Last von Mathne stehet.

Die Polemik über den Sinn in Jeruschalmi, ob nicht Jeruschalmi auch Doppel-Kondition für מתנה hielte; ob ferner nicht auch bei Ausnahmsfällen, wie bei Convertit, Verschollensein u. s. w., das אחולי אחלי לתנאי zu besorgen wäre, ward bis herein in unsere Zeit nicht ausgekämpft. Taschbatz bemerkt über Doppel-Kondition: „In meinen Augen ist diese Halacha ein Kuriosum, das wäre ja ein Mathne (2. Th. Absch. 17). Interessant ist aus unserer Zeit der logikalische Beweis, daß auch Doppel-Kondition Mathne wäre. „Die Kondition lautet: Wenn sie fällt an den Levir, haben die Kiduschin keine Kraft; wenn sie nicht fällt an den Levir, haben die Kiduschin Kraft. Nun ist sie doch aber in

in Folge der Kondition an den Levir nicht gefallen, ergo haben die Kiduschin Kraft" (Jeschuoth Jaakob 167). Dieser Autor hält als die gesetzlich richtigste Kondition die Formel: „Wenn ich sterbe ohne Kinder, haben die Kiduschin keine Kraft". In den Konsequenzen wol gleich der Formel, wo gegen Jibbum konditionirt wird, aber man hat das schwere Wort doch nicht ausgesprochen. — Szántó „Neuzeit" a. c. muß an diesen Trauungsmodus nicht gedacht haben, wo man sich durch Schweigen von Jibbum gegen solches schützen könnte; sonst hätte er ihn in seinem Verlogenheits-Artikel gebracht. Der nichtsdestoweniger große rabbinische Autor, Jaakob Meschulem Oberrabbiner in Lemberg, scheint bei dieser als richtigst empfohlenen Formel, eventuell wichtige Konsequenzen außer Acht gelassen zu haben. Wie, wenn nach solcher Trauungsformel Bruder oder Brüder vor seinem Tode gestorben wären? Man kann wol die Kondition während der ganzen Dauer der Ehe aufheben. Und wenn das nicht geschehen ist, oder überhaupt durch Zufall nicht geschehen konnte? Wieder liest man von schwerem Eide, daß die Bedingung während der Dauer der Ehe nicht wird aufgehoben werden; es beängstigt die Kasuisten das אחולי אחליה (Pitchë Teschuwah E. H. 157). Manche Kasuisten sind dermaßen rigorös, daß sie durch die Beängstigung von מתנה oder אחולי אחליה außer Konvertit, wo nach der Meinung der obbemeldeten Gaonim, gegen Raschi, gar keine Chaliza nothwendig wäre, die konditionellen Kiduschin für gar keinen sonstigen Fall gestatten wollen (Jeschuoth Jaakob das.). So gab es zwischen den Rabbinen Prags, Abraham Brodi und dessen Schüler Jona Landsofer eine schwere Opposition in dieser Halacha (Chatham Sofer E. H. I, Resp. 68); und interessant ist, daß während Jonathan Eybeschitz die schwersten Geschütze in's Feld bringt, auf Nissim sich beruft, daß eine Kondition zu Gunsten des Weibes, von dem Manne nicht aufgehoben werden kann; auf הגהת אשרי sich beruft, daß bei ausdrücklicher Kondition zur Zeit der Nißuin kein אחולי אחלי' besorgt wird; auf Jona Landsofer sich beruft, und denselben glorifizirt: ויפה אמר הרב החסיד מוהר"ר יונה לאנדסופער

ד״ל ונשא משלו אם אבות העולם לא יעמדו בדבריהם
ב״ה הודו לב״ש בשביל תקנות עיגון בקלי עולם בחצי עבד
וחצי ב״ח שלא יהי׳ מעוגן איך לא נחוש לעיגון לזרע
עמוסים אחינו בשרינו בני אברהם יצחק ויעקב ומי מנה
עפר יעקב ומספר רובע ישראל וכו׳ (בני אהובה שו״ת דף
ט״ז; daß während Beth-Schmuel und Ture Sahab konditionelle Kidu-
schin für Ausnahmsfälle ohne alles Bedenken zulassen; erlaubt sich doch
Ezechiel Landau selbst bei Mumer kein selbstständiges Urtheil, u. gehet in die
Arena nur als Waffenträger Isserls אמנם לא בשביל שאנו מדמין
אנו נעשה מעשה הרי בלא״ה תנאי זה כמה פוסקים דשדו
בי׳ נרגא אלא מי יבא אחרי הכרעות רמ״א בסי׳ קנז סעיף
ד״ ואע״כ אין לנו לזוז מדברי רמ״א וכו׳ (נ״ב א״ נו) Wie Eybe-
schitz, so bauet auch Sofer auf die Autorität Landsofer's, und bewegte
sich auch mehr auf fremden als auf eigenen Füßen; indem er 1801
(Mattesdorf) konditionelle Kiduschin, gegen Verschollensein eines Bru-
ders, anwendet (Das.). Wenn man lies't die betreffende Abhandlung
bei Landau und Sofer, und ihre Trauungsformel für Exzeptionsfälle;
so erhellet klar aus denselben, daß alle Skrupeln in das אחולי אחליה
gipfeln, und daß letzteres wurzelt in der Prämisse: אין אדם עושה
בעילתו בעילת זנות. Dabei dürfte an Landau und Sofer Folgendes
auffallen. Jonathan deduzirt aus Kethuboth 73, a קטנה שלא מיאנה
und Toßeph. Jebam. 89, a, Schlgw. אמרי, daß das Gesetz auch von
dem Weibe vermuthet אין אדם עושה בעילתו ב״ז; und daher auch
bei Fällen, wo die Kondition von dem Weibe ausgeht, von Nißuin auch
die Regel gilt: אין תנאי בנשואין; weil auch von Seite des Weibes
präsumirt wird אחול״ אחל׳. Im gegebenen Falle, nämlich gegen
זיקה, geschieht die Kondition zu Gunsten des Weibes; daher, so schließt
Jonathan, wäre nach Nissim das אחולי אחלי׳ nur von Seite des
Weibes zu besorgen, nach allen Kasuisten aber auch von Seite des Weibes

zu besorgen. Für die Praxis muß somit auch das Weib unter Eid betheuern, und so verhielt sich auch Jonathan in der Praxi, daß sie die Kondition nicht auflösen werde. Jonathan hält das Unterlassen der Beeidigung des Weibes als שגגה von Seite Landsofers. Diese שגגה ist auch bei Landau und Sofer zu finden, und das ist es, was ich an diesen eben so großen als rigorosen Halachisten für auffallend finde. Zumeist wundert es mich auf Landau, der in dieser Halacha viel skrupulöser ist als Sofer. Denn, während Letzterer prinzipiell an Beth-Schmuel sich hält: בשלמא תנאי אשר הוא מסופק אם נתקיים התנאי שייך לומר שמקדש בכל אופן שאל יהא ביאתו זנות משא"כ כאן דליכא חשש ב"ז ולא שייך לומר דלא נתקיים התנאי (ב"ש הנ"ז ס"ק ו') und Beth-Schmuel interpretirt, und überhaupt einen Unterschied macht zwischen einer Ehe, die sich noch im Leben, und einer Ehe, die sich erst mit dem Tode als Konkubinat zeigt; stimmt Landau mit seinem gelehrten Schüler überein, der sich gegen solche Distinktion einiger Kasuisten gewaltig herausläßt. „Mögen deine Ohren hören, was dein Mund spricht. Zweifelsohne wird Jedermann gegen eventuelles Konkubinat möglichst sich schützen, wenn es auch Zeitlebens als kein solches würde gehalten werden; und nur dann sich fügen, wenn dem Weibe nicht anders zu helfen ist. Doch immer noch Vorsicht, weil noch immer zu fürchten ist! Und um dir Vergnügen zu machen, überschicke ich dir meine Formel für konditionelle Kiduschin, und daraus wirst du ersehen, wie sehr ich vorgebeugt habe, daß die Kondition während der Ehe nicht soll aufgelöst werden" (N. B. I. 56).

Resumiren wir, so ergibt sich, daß sämmtliche Kasuisten, die sich für konditionelle Kiduschin entschieden haben, sich durchaus dazu nur entschieden haben für Exzeptionsfälle, wo keine Chaliza möglich ist, oder etwa nicht möglich sein könnte. Das ist deutlich betont und herausgehoben in den Formeln bei Jonathan (בני אהובה שו"ת S. 16), bei Landau (Noda-Bijehuda I. 56), bei Sofer (Chatham-Sofer E. H. I. 110). Für generelle Fälle halten sich alle Dezisoren und Kasuisten an

der Gesetzessäule der Schulen Schammai's und Hillel's: אין תנאי בנשואין. Und zugegeben, daß das מתנה bei תנאי כפול gar nicht in Erwägung zu ziehen wäre, dürfte nicht auch das אחולי אחלי לתנאי allein schwer in die Wagschale fallen? Wollten wir einer Braut oder den Eltern der Braut sagen, daß eventuell von Seite des jüdischen Gesetzes die bestandene Ehe nicht als solche, sondern als bloßes Konkubinat betrachtet wird; daß die überlebende Gattin, bei kinderloser Ehe, strenggesetzlich in keiner Verwandtschaft stehet zu Eltern, Geschwistern und Angehörigen des verstorbenen Mannes; daß die überlebende Gattin keine Trauergesetze nach dem Tode des Mannes zu halten hat, weil sie nicht als dessen Gattin angesehen wird; wollten sich da Braut und Eltern nicht tausendmal lieber eventuell Chaliza gefallen lassen, als präservirende konditionelle Trauung? Und ist solche Trauung geschehene Sache, ohne daß die Parteien die Konsequenzen davon gekannt hätten; wäre nicht zu besorgen, daß bei eventuellen Erklärungen des Sachbestandes und der Kenntniß von der Auflösbarkeit der Kondition, solche nicht auch wirklich wäre aufgelöst worden? Und zugegeben das Ehepaar willigte in die etwaigen Konsequenzen einer konditionellen Trauung, so dürfte wieder die Formel und der ganze modus procedendi, nach Beispiel der Gaonim bei Exceptionsfällen, so umständlich, so widrig, so antikulturartig sein, daß die sonst feierliche und erhebende Trauungszeremonie alle Heiligkeit verlöre in den Augen der Parteien und der Mitwelt; und die Parteien wären wieder erbötig, sich lieber ungewissen Widerwärtigkeiten einer Chaliza auszusetzen, als den gewissen lästigen und alles moralische Gefühl verletzenden Formalitäten einer konditionellen Trauung. — Ich möchte hiezu noch folgende Bemerkung machen: Hält man sich den ganzen Charakter einer konditionellen Trauung vor Augen, so dürfte man beleuchtet finden eine Talmudstelle, aus der Jonathan (שו"ת בני אהובה דף מז), meines Erachtens, eine unrichtige Deduktion ziehet. In der Mischna (Joma 2, a) heißt es: אף אשה אחרת מתקינין לו שמא תמות אשתו שנא' וכפר בעדו ובעד ביתו ביתו זו אשתו Das

darf aber keine bloß angelobte, sondern eine vollkommen angetraute Frau sein, denn sonst hieße es nicht ביתו bemerkt die Gemara (13, a). Nun hätte der Hohepriester zwei Frauen, was nicht stattfinden darf, ובעד ביתו ולא בעד שני בתים. Diesem auszuweichen, wird der neuen Frau ein גט על תנאי gegeben. Lebt die erste Frau des Hohenpriesters, während dieser bei der עבודה ביום הכפורים fungirt; so ist die zweite Frau Geschiedene des Hohenpriesters, und er hat nur Eine Frau. Aber wozu die Sache so umständlich behandeln? Wozu eine Frau untauglich machen für fernere Priesterehe? Wäre das Verfahren nicht viel einfacher gewesen bei konditioneller Trauung, daß nämlich die Kidusch in gar keine Giltigkeit hätten für den Fall, daß die erste Frau am Leben bleibt? So fraget Jonathan, und will daraus deduziren אין תנאי בנשואין. Betrachten wir die Sache in der rechten Farbe. Der hohe Priester war verpflichtet für einige Tage, und eventuell für's ganze Leben eine Frau zu heirathen. Auch nur für Tage die rechtmäßige Frau des Hohenpriesters gewesen zu sein, dürften sich achtbare Jungfrauen in Israel für den Hohenpriester gefunden haben, und auch nur solche konnte man für einen Hohenpriester suchen. Aber ein verächtliches Spiel mit sich treiben lassen, dazu hätte sich wol keine ordentliche Jungfrau in Israel verstanden, und eben so wenig hätte die geheiligte Person des Hohenpriesters das verächtliche Spiel getrieben; wenn ich auch zugeben wollte, daß unter dem Ausdrucke דכנים לה nur ausschließlich כניסה לחופה verstanden wäre. Aus der angeführten Stelle wäre ganz gut zu beweisen, daß der Talmud präsumirt, daß sich Leute von Charakter zu konditioneller Trauung nicht entschließen werden, und darum אין תנאי בנשואין; und übrigens hält der scharfsinnige Jonathan seine Deduktion auch nur als מוכח קצת, wie er sich ausdrückt. So finden wir wol, daß bei unstetem Wanderleben Lichter in Israel Frauen auf Zeit geheirathet haben (Jebamoth 37, b). Auch dafür haben sich ordentliche Frauen in Israel gefunden. Die gesetzmäßige Frau eines Rab und Rab Nachman auch nur auf kurze Zeit gewesen zu sein, konnte zur Ehre ge-

reichen; nicht aber gewesenen zu sein deren Konkubinen, daher auch dort durchaus keine konditionelle Trauung (Ibid.).

Ich gebe hier die ob besagte Trauungsformel, wie solche Landau seinem gelehrten Schüler Joschua(?), um diesen zu vergnügen eingeschickt hat. Ich gebe sie als kleinen Beitrag zur Kulturgeschichte der Juden, und darum ändere ich auch nichts an der Fassung. Der geehrte Leser dürfte daran allenfalls Interesse finden, ob auch Vergnügen, deß möchte ich nicht versichern. Diese Formel ist nicht das Produkt Landau's, ihm gehören daran blos mehre Korrekturen. Die Formel selbst, wie Moses Sofer meldet, der sich diese Formel von Prag hat kommen lassen, und auch kleine Korrekturen hat daran vorgenommen, datirt von der Zeit vor der Austreibung der Juden aus Prag *). Die Trauungsformel und

*) Siehe „Vertreibung der Juden aus Böhmen im Jahre 1744 und deren Rückkehr im Jahre 1748" von G. Wolf (Jahrbuch für die Geschichte der Juden und des Judenthums 4. Band, S. 147. Leipzig 1869). Daselbst heißt es: Wiederholentlich wurden die Juden aus Prag vertrieben. Schon im Jahre 1059 wurden sie verjagt, angeblich, weil sie katholische Kirchen verbrannt hätten. Im Jahre 1076 statuirte Herzog Wladislaw, daß nur 1000 jüdische Seelen in Prag wohnen dürfen; da jedoch die Anzahl derselben 5250 gewesen sein soll, wurden 4250 vertrieben. Im Jahre 1097 wollten die Juden selbst wegziehen und nach Ungarn gehen. Man gewährte ihnen diesen Wunsch, nachdem man ihnen das Geld weggenommen hatte. Im Jahre 1124 soll ein getaufter Jude seinen ehemaligen Glaubensbrüdern beim Herzog die Rückkehr der Juden erwirkt haben. In den Jahren 1180 und 1235 wurden sie wiederholentlich ausgewiesen. 1321 wurden 75 und 1336 wurden 53 Juden verbrannt. Am Ostersonntag, den 18. Apr. 1389, fand die bekannte Judenmetzelei statt, über die Abigedor Karo Selichoth verfaßte. In den Jahren 1492, 1504 und 1506 wurden Juden verbrannt und 1507 verjagt; 1561 wurden sie neuerdings verjagt". — Die letzte Vertreibung war unter Kaiserin Maria Theresia 1744 eig. 1745, nachdem im Jahre 1743 (was hier zur Ehre des Judenthums, der jüdischen Religion, und zur Glorifikation des in dieser Schrift mehrmals bemeldeten Oberrabb. Jonathan Eybeschitz זצ"ל erwähnt wird) der Oberrabbiner Jonathan Eybeschitz und andere Rabbiner den Prager Juden Erlaubniß ertheilt hatten, am Versöhnungstage auf den Stadtschanzen Prags gegen die feindliche französische

der ganze modus procedendi, ist bei Landau und Sofer gegeben in einem amtlichen Certifikat, das dem betreffenden Weibe zu eventuellem Gebrauch Seitens des Rabbinats übergeben wird. Dieses Certifikat lautet: *)

אנחנו סהדי ח"מ באנו להעיד איך שכמר בערל בא לפני הרב ובית דינו קודם חתנותו וביקש ממנם איך שיעשה שרוצה לקדש ולישא את הכלה שלו פלונית על תנאי מפני טעם נבון שהציע לפני בית דין. בכן רוצה להורות לו באיזה הדרך יהיה התנאי באיפן המועיל . . . והורו לו הרב ובית דינו איך יתנהג בתנאי קודם הקדושין וגם בשעת קידושין והחופה והיחוד והבעילה . . . בכן האט בערל הנ"ל אונז מיחד לעדים גוועזין להתנאי והקדושין. ולפרש תחת החופה אי אפשר להאריך בתנאי. בכן קידש אותה קודם כניסתו לחופה ע"י האלוף ר' פ' המסדר קידושין בביתו טרם שנכנסו לחופה וכך אמר לנו בערל הנ"ל קודם הקדושין אתם עדים פב"פ ופב"פ שמעו נא דברי להיות איך הב בדיעה אי"ה חתונה צו הבין מיט הכלה זעלדא בת זעליג אונד ווירדי זיא מקדש זיין אונד קונה זיין על תנאי בכן וויל איך פר ענק מתנה זיין איהר זאלט עדים זיין אזוי וואס פר איין תנאי איך זיא מקדש זיין אונד בחופה וקנייני אישות קונה זיין ווער. וזהו ווען איך ניכט מיט דעם טוהט אב גיהן ווער בלי זרע קיימא אויך ווען איך זולטי ח"ו מיט דען טוט אב גיהן בלי זרע קיימא רק איך זעלט מיט דען טוט אב גיהן לאחר מיתת מיין כלה זעלדא הנ"ל אונד אויך ווען איך זעלטי ח"ו מיט דען טוט אב גיהן בלי זרע קיימא ובחיי מיין כלה זעלדא הנ"ל רק שיהי' מותי אחר מיתת אחי מענדל שאחי מענדל ימות טרם שאמות אני אונד אויך וואן איך זולטי ח"ו מיט דען טוט אב גיהן בלי זרע קיימא ובחיי מיין כלה זעלדא הנ"ל ובחיי אחי מענדל אונד עש ווירד בלייבין בחיים אחר מותי מיין ברודר ליב אונד עז ווירד פון איהם בשום זמן חליצה כשירה געשעהן לזעלדא הנ"ל אונד אויך ויען איך זולטי ח"ו מיט

Armee zu arbeiten. Der genannte Oberrabbiner stand selbst an ihrer Spitze, ihnen Muth und Trost zusprechend, mit der Versicherung, daß derjenige, der in dieser Beschäftigung für das allgemeine Beste durch einen Schuß umkommen möchte, um so glorreicher in das ewige Leben treten werde (Das. S. 151). Die hier bedachte Formel für Kiduschin al Tnai ddo. „Vor der Vertreibung der Juden aus Prag", fällt wahrscheinlichst in die Zeit vor der letzten Vertreibung.

*) Der Fall ist hier: N. (בערל) hat zwei Brüder. der Eine, ליב Jude, und der Andere, מענדל, Konvertit. Auch für solche Fälle, sagt Landau, werden hier in Prag konditionelle Kiduschin gegeben.

דען טוט אב גיהן בלי זרע קיימא ובחיי כלה שלי זעלדא הנ"ל ובחיי אחי מענדל הנ"ל אונ' אחי ליב הנ"ל ימות בחיי או אחר מותי אונ' ווירט כל ימי חייו קיין חליצה כשירה ניכט געשעהין ממנו להכלה שלי זעלדא הנ"ל רק איך מעכטי מיין כלה זעלדא הנ"ל מיט איין גט כריתות פטרין יהי' מתי שיהי' אונד אויך ווען איך זולטי ח"ו מיט דען טוט אב גיהן בלי זרע קיימא ובחיי הכלה זעלדא הנ"ל ובחיי אחי מענדל הנ"ל אונד אחי ליב ימות בחיי או אחר מותי אונד ווירד כל ימיו ממנו להכלה שלי זעלדא הנ"ל קיין חליצה כשירה ניכט געשעהן אונד איך מעכטי מיין כלה זעלדא הנ"ל בשום פעם מיט קיין גט כריתות פטרין אונד עז ווירט מאחי מענדל געשעהן להכלה שלי זעלדא הנ"ל חליצה כשירה המתירה להנשא לאיש אחר אונד דיא חליצה כשירה מאחי מענדל הנ"ל ווירט געשעהן תוך שנה אחת מיום מותי אזי זוללין הקידושין וואן איך איצונד בין זיא מקדש קידושין גמורים זיין אונד תיכף משעת הקידושין חל זיין אונד דחופה זול זיין קנין גמור ונשואים גמורים זיין · · ובאם אבר איך זולטי ח"ו מיט דען טוט אב גיהן בלי ז"ק בייא לעבין מיין כלה זעלדא הנ"ל ובחיי אחי מענדל הנ"ל אונד אחי ליב ימות בחיי או אחר מותי טרם עש ווירט פון איהם געשעהין חליצה כשירה להכלה שלי זעלדא הנ"ל אונד איך וועלט מיין כלה זעלדא הנ"ל כל ימי חיי מיט קיין גט כריתות פטרין אונד מאחי מענדל ווירט קיין חליצה כשרה המתירה להנשא מיין כלה זעלדא אייז שנה שלימה אחר מותי ניכט געשעהן אזי זוללין הקדושין שאני מקדש אותה וגם החופה וכל קנייני אשות זול בטל זיין למפרע כי ארעתא דהכי ווען ח"ו אזוא זיין ווירט פר לאנג כלל ניכט זיא מקדש צו זיין רק הטבעת קידושין וואש איך געבין ווערר זאל זיין מתנה בעלמא אונד דיא חופה אונד אלי קניינים וואז דא קונה זיינין באשה איזט מיין דיעה ניכט דאמיט קונה צו זיין באופן זהו כל הבעילות שאבעול אותה כל ימי חיי זוללין זיין רק על דעת דיא קידושין וואש זיין איצונד על תנאי זה וואז איך דא הב מתנה גיועזין פר ענק ערים אונד ניכט קנין חדש אונד דיא ריד וואז איך פר ענק עדים גרעט הב אונד מתנה גוועזין טוהי דרויף איין שבועה על דעת רבים אלז איך כלל ניקש דא פון מכטל זיין וויל כדי קיין אנדרי קידושין וקניינים זולין זיין חוץ הקדושין והחופה בתנאי וואז איך דא פר ענק גזאגט הבי:

ובשעת נתינת הקדושין ליד הכלה האט החתן להכלה כל התנאים הנ"ל גזאגט ובזה הלשון הט ער גזאגט צו זיין כלה על מנת ווען עז אזוא ווערט זיין דא איך ריד אונד וויא הכל כתוב לפנינו בכתב הלז בין איך דיך מקדש ווערט עש אזוא זיין הרי את מקודשת לי מעכשיו בטבעת זו כדת משה וישראל אבר ווען ח"ו דער היפוך זאלט זיין דהיינו וויא דער אנדרי פאל אין כתב שטיהט זוללין דיא קידושין מעכשיו בטל זיין אונד הטבעת למתנה זיין ותיכף נתן תכ"ד הטבעת לפנינו עדים פב"פ ופב"ל:

שוב קודם החופה טרם ביאת הכלה לחיפה אמר החתן בפניני עדים אויף דען תנאי וואז איך איצונד בשעת קידושין הב פר ענק מתנה גוועזין וויא אין דען כתב הכל גשריבן שטיהט זול דיא חופה קונה זיין אבר בהיפך הדברים וויל איך ניכט הבין דז דיא חופה זול קונה זיין:

עוד העידו העדים שתחת החופה לא מסר החתן להכלה שום טבעת ולא שום דבר רק המסדר האט כלומר האך פאר גזאגט הרי את מקודשת כנהוג מפני הבושה שלא ירגישו בני אדם בכל הנ"ל אבל החתן לא נתן לה דבר תחת החופה:

עוד העידו העדים הנ"ל דש קודם הייחוד שדרך העולם אחר החופה להכנים חתן וכלה לחדר אמר לנו החתן הוו עלי עדים דש אויף דען תנאי וואש איך פר ענק בשעת קידושין מתנה גוועזין וויא אין דען כתב שטיהט זול דער יחוד קונה זיין אבר אן דען תנאי וויל איך ניכט הבין מיט דען יחוד קונה צו זיין:

עוד העידו העדים דש בשעת דש מען הט חתן וכלה ליגין גפירט בשעת דש זיא זיינין שוהן כייא אנגדר גוועזיו החתן והכלה במטה קודם בעילת מצוה אמר לנו החתן הנ"ל הוו עלי עדים כשרים דש אויף דען תנאי וואש איך הב פר ענק מתנה גוועזין בשעת קדושין דהיינו ווען איך ניכט וכו' הכל כמפירש לעיל בין איך מייחד אונד וויל בועל זיין מיין כלה זעלדא הזאת אבר איך זולטי ח"ו וכו' הכל כמפורש לעיל באריכות וויל איך ניכט האבין כל ימי דש שום יחוד ובעילה וכל שאר קנייני אישות זול קונה זיין צו מיר דיא אשה זעלדי הנ"ל בת וכו' לשם אישות כלל:

עוד העידו לפנינו דש בכל פעם שהתנה החתן תנאים הנ"ל היו כל התנאים הנ"ל כתוב ומפורש לפנינו ואמר הכל מתוך הכתב ולא טעה ברבורו כלל

VI.

Ließe sich nicht aus dem Talmud eruiren, daß konditionelle Kiduschin, als Präservativ gegen das Fallen an den Levir, keine rückwirkende Kraft haben; so daß die Kiduschin a priori nicht müßten als rechtsungiltig betrachtet, und die unterhaltene Ehe nicht müßte als Konkubinat angesehen werden.

Nach vorangeschickter Beleuchtung des Statusquo der Halacha, wie sich Dezisoren und Kasuisten bis herein in unsere Zeit, selbst bei Exzeptionsfällen so furchtbar skrupulös geberden, dürfte eine solche Untersuchung für sehr gewagt, und von mancher Seite sogar für sehr kühn angesehen werden. Der Zwerg will es mit Riesen aufnehmen, da wär's wol besser zu Hause die Schäflein zu bewachen; so höre ich manchen Eliob räsoniren. Und treffen solche Ausbrüche auch keinen David, daß sie ganz ungerechtfertigt wären; so ist es doch nicht minder die Heiligkeit des göttlichen Namens und die Ehre der geheiligten Religion, die mich zu solch kühnem Schritt in Untersuchung veranlassen. Schon die Kasuisten beanständen das obligate Vorgehen bei Chaliza, daß die Schwägerin als Klage zu führen hat, daß der Schwager sie nicht heirathen will; daß sie, um den Schwager öffentlich zu beschämen, weil er sie nicht heirathen will, vor ihm ausspeien muß; während doch die ganze Anklage falsch ist. Die Schwägerin will den Schwager nicht heirathen, sie will den Fuß erfassen, um die Hand los zu werden, und bringet auch die möglichsten Opfer, das theuerste Lösegeld um aus der Gefangenschaft herauszukommen. Aber es gibt keinen andern modus procedendi, bemerken die

Kasuisten (B. J. E. H. 169); und wie das Weib an den Levir, so sind wir an den vorgeschriebenen Modus gebunden, um das Weib von dem Levir loszumachen. Ganz gut, und ich habe kein Sterbenswörtchen dagegen, so lange die Zeremonie nicht geschieht auf Kosten der Heiligkeit der Religion. Ich lasse in meiner Synagoge das Jekum Purkan, wo für Wol und Heil der jüdischen Akademie in Palästina und Babylon gebethet wird, ungestört über die Lippen fahren, und auch mancher Andachtsschrei bringt mich nicht außer Fassung; obwohl es lächerlich ist zu bethen für Dinge, die schon lange nicht existiren; und so oft solch ernste Töne in den Himmel hinaufgehen, kommt es mir immer vor, als hörte ich vom Himmel herabkommen die heitern Töne: יושב בשמים ישחק (Ps. 2, 4). Aber das Volk findet daran seine Andacht, und kann auch seine Andacht daran finden; denn das Volk denkt dabei gewiß mehr an das Wol von Weib und Kindern, an Gesundheit, an bessern Geschäftsgang, an Alles mehr, als an das was es eigentlich bethet. Die Empfindungen bei diesem Gebete sind sehr zu würdigen, und und so sei auch ein solches Gebet Gott empfohlen. Ich will damit gesagt haben, daß ich gerade nicht der eifrigste Reformer bin, u. allenfalls weniger Reformer bin als der Schulchan-Aruch; indem es nach demselben (ש"ע א"ח סי' ק"א מ"א ס"ק ה) verdienstliche Handlung ist, das Volk in Landessprache bethen zu lassen, wenn es das hebräische Idiom nicht verstehet. Ich halte die Reform nur dort für nothwendig, wo solche als nothwendig erkannt wird, und halte in solchen Dingen mit unserem Zunz: „Eintracht ist indessen die wohlthuendste Harmonie, mögen daher Orgel und Chorgesänge immerhin wegbleiben, wenn sie in der Gemeinde ernstlichen Zwiespalt erregen" (Die gottesdienst. Vorträge der Juden S. 477). Will man in der Kritik gerecht sein, so wird man der Halacha die schöne Ehre nicht vorenthalten, daß sie der Zeitströmung stark Rechnung getragen hat. Was ist bei euch Sommer und Winter aus Mizwath-Zizith geworden? so läßt der Talmud Rab Ketine fragen; und letzterer hält es für eine gewisse Jahreszeit als strafbar, wenn man keine

viereckigen Kleider trägt. Kein Unterschied in der Jahreszeit „Die Zeit ist vorüber, wo solche Kleider sind getragen worden, es kann Niemand hiezu verhalten werden" bemerkt Mordachai (S. B. J. D. Ch. 24); und Tur bittet quasi das Zizith-Gebot nicht aufzuheben, und empfiehlt den Talith-Katan (Tur. das.). Viele hunderte Jahre hat man den Juden für genug vorsichtig gehalten, um die Tephillin den ganzen Tag tragen zu können. Im Talmud wird gelehrt, was mit den Tephillin zu thun sei, wenn Jemand Last auf dem Kopfe getragen hat (Erubin 95. b); auch der gewöhnliche Lastträger ward für genug vorsichtig gehalten, die Tephillin den ganzen Tag tragen zu können. Es kommt eine andere Zeit, die Tephillin werden nur bestimmt für die wenigen Minuten des Morgengebets, und wird etwaige Unvorsichtigkeit als Ursache der Enthebung von solch wichtiger Mizwath-Asse angegeben (T. B. J. 37). Spricht da nicht etwas ganz Anderes heraus? Ich bekenne mich für Rabbi Elieser, der die Garantie dafür übernommen hat, daß wer an Zizith, Tephillin und Mesusa hält, nicht leicht sündigen wird, und will also hier nichts alterirt wissen; und um auf unser Thema zurückzukommen, hätte ich auch durchaus nichts gegen den Chaliza-Akt, wenn die Zeitströmung nicht eine derartige wäre, daß selbst Solche, die vielleicht oft das Jekum Purkan mit heißen Zähren benässen, den Chaliza-Akt an und für sich für grell, für allem Anstande zuwider, für aller Wahrheit Hohn sprechend, und zunächst einem verheiratheten Schwager gegenüber, für empörende Lächerlichkeit halten. So verhält es sich buchstäblich, wenn man nicht auf gefärbten Gläsern sieht, und überhaupt nicht fürchtet, unserer Zeit recht ins Gesicht hineinzusehen. Der talmudischen und nachtalmudischen Welt bis auf unsere Zeit, war das Gesetz der Leviratsehe ein Dorn im Wege, dem man auf jed' mögliche Weise auszuweichen suchte, und das verpönte Objekt war die Gefangenschaft, in welche die kinderlose Wittwe gerathen konnte. Mit dem Kulturfortschritt, der seit Landau und Sofer, die der Chaliza-Zeremonie selbst kein Haar wollten krümmen lassen, ein mächtiger geworden ist; hat auch der ästhetische Sinn angefangen ein

lautes Wörtchen in die Sache dreinzusprechen. Wir haben es heute mit einem zweifachen Uebelstande zu thun. Wir haben zu befürchten, was immer zu befürchten war, etwaige Charakterlosigkeit, die aus der Noth des armen Weibes Kapital schlägt; wir haben zu befürchten, was seit der neuesten Zeit zu befürchten ist, wie der Eisenacher Fall zeigte, und wie solche Fälle immer mehr zu befürchten sind; daß Männer von Stand u. Bildung um keinen Preis sich herbeilassen werden zu einer Zeremonie, wo sie an sich und mit sich die widrigsten Dinge sollen vollziehen lassen: Fußwaschung, Nägelreinigung, Fuß- und Nägeluntersuchung, Fußeinbindung, Schuhanlegung, Schuhpromenade, Schuhausziehung, Ausspuckung, Spuckuntersuchung, 2c. Die Sache selbst betreffend haben wir den trüben Uebelstand vor Augen, daß durch solche religiöse Observanzen die Heiligkeit der Religion nicht gehoben wird, während dabei aber das Gegentheil in unserer Zeit zu befürchten ist. Und wenn auch eine Synode kein Recht hat die Chaliza abzuschaffen, denn die Ehe mit einer זְקוּקָה ליבם bleibt ohne Chaliza eine verbotenene Ehe; so ist es doch darum Pflicht, und in meinen Augen heilige Pflicht, auf ein gesetzliches Mittel zu sinnen, das als Präservativ dienen könnte. So viel als Motiv für die Veranlassung zur folgenden Untersuchung:

Das jüdische Ehebündniß ist Zivilakt, und als solches ins Auge gefaßt, wäre kein Rechtsgrund vorhanden, warum das Ehebündniß nicht sollte auf eine bestimmte Zeit geschlossen werden können; so, daß wenn die bedungene Zeit abgelaufen, das Ehebündniß von selbst, ohne Scheidungsbrief aufgelöst wäre. Maimoni als Moreh hält den Scheidungsbrief als Gesetzesmittel zur Wahrung des Ehegesetzes, so lange das Ehebündniß besteht. Prinzipiell genügte zur Auflösung der Ehe eine durch Wort oder durch That bekundete Aeußerung des Mannes. Als Gesetz wäre ein solcher Modus sehr gefährlich; ein Ausweis über etwaige Geschiedenheit des Weibes ist unbedingt nothwendig, und als solchen Ausweis figurirt der Scheidebrief: ואלו היתה מתגרשת בדבור לבד או בהוציאה מביתו היתה האשה מחזרת אחר פשיעה.

ויוצאה ואומרת כי גרושה היא או כשתזנה עם אדם תאמר היא והנואף שכבר נתגרשה ולזה נצטווינו שלא יתכן לגרש רק בספר שיעיד עליו וכתב לה ספר כריתות ומפני החשד הזנות והספקות הנופלות בו על האשה רבות מאד (Moreh III. 49). Diese Definition wurzelt in der Grundidee des Zivilaktes des Ehebundes; als Zivilakt könnte das Ehebündniß ohne alle nöthige Zeremonie aufgelöst werden. Diese Definition ist auch ganz richtig für normale Fälle, wo sich die etwaige Fortdauer der Ehe anders als durch Scheidungsbrief nicht erweisen läßt. Für Ausnahmsfälle jedoch, wo das Ehebündniß auf bestimmte Zeit, und nothwendigerweise vor Zeugen geschieht, dürfte prinzipiell die Auflösung der Ehe auch ohne Scheidebrief geschehen können; und daß Maimoni prinzipiell ein Ehebündniß auf bestimmte Zeit für zuläßig hält, erhellet ja eben aus dem Umstande, daß er das Ehebündniß für Zivilakt hält, und jeder Zivilakt kann auf Zeit in Kraft treten. Dieselbe Auffassung findet sich auch auf dem Felde der Halacha. Wie bei jedem anderu Bündnisse, können die Parteien auch bei dem Ehebündnisse über ihre Rechte verfügen. Gegen תנאי בנשואין läßt sich prinzipiell nichts einwenden. Es könnten Parteien in eheliche Gemeinschaft treten, Kinder erzeugen, selbst auf die Gefahr hin, das Zusammenleben wäre eventuell kein eheliches gewesen; die Ehe hätte nämlich bei Nichteintreffen der gemachten Kondition, gar nicht angefangen Ehe zu sein. So konnte man mit einer minderjährigen Weibsperson ein Ehebündniß schließen, selbst auf die Gefahr hin, das Weib wird beim Eintritt der Großjährigkeit den Widerwillen gegen den Mann ausdrücken אי אפשי בפלוני בעלי; und die Ehe hat aufgehört eine solche zu sein (Hilchoth Miun E. H. 153). Ist es vom Rechtsstandpunkte aus den Parteien vollkommen überlassen über ihre Personen in Ehesachen zn verfügen; so kann auch kein Rechtsgrund vorhanden sein, warum sie das Ehebündniß auf bestimmte Zeit nicht sollen schließen können. So bewegen sich auch nicht auf dem Rechtsboden die

beiden Talmude Jeruschalmi und Babli, indem sie Eheschließung auf Zeit behandeln. Jeruschalmi ist ausdrücklich gegen Ehebündniß auf bestimmte Zeit. Aus welchem Grunde? לא מצינו אשה יוצאה בלא גט (Kid. P. Haomer H. 1). Dieser Grund involvirt zugleich den Gedanken, daß vom Rechtsstandpunkte aus sich nichts dagegen einwenden ließe. In Babli wird Eheschließung auf bestimmte Zeit, insoferne Scheidungsbrief nöthig wäre, oder die Ehe sich von selbst auflös'te, nicht ausdrücklich behandelt; und Robo und Abaja, die in dieser Halacha differiren dürften (Nedarim 29, a Nissim Schlgw. אמר ליה אביי), streiten nicht über die Tragweite der Rechtsidee, sondern über die Tragweite des Kulturrechtes. Zum Behufe des rechten Verständnisses wollen wir uns erst die Begriffe klar machen, und mitnehmen, was in Begleitung mitgehet; der geschätzte Leser werfe aber erst einen prüfenden Blick auf die Stelle in Nadarim, 28, 6:

הרי נטיעות האלו קרבן עד שיקצצו: ולעולם אמר בר פדא פדאן חוזרות וקודשות פדאן חוזרות וקודשות עד שיקצצו נקצצו פודן פעם אחת ודיו ועול' אמר כיון שנקצצו שוב אין פודן א"ל רב המנונא קדושה שבהן להיכן הלכה ומה אילו אמר לאשה היום את אשתי ולמחר אי את אשתי מי נפק' בלא גט א"ל רבא מי קא מדמית קדושת דמים לקדושת הגוף קדושת דמים פקעה בכדי קדושת הגוף לא פקעה בכדי א"ל אביי קדושת הגוף לא פקעה בכדי והתני' שור זה עולה כל ל' יום ולאחר ל' יום שלמים כל ל' יום עולה לאחר ל' יום שלמים אמאי קדושת הגוף נינהו ופקעה בכדי הכא במאי עסיקינן דאמר לדמי וכו'

Nach dem Rechtsgesetze ist jeder Besitz, insoferne solcher von Niemandem angetastet werden darf, ein Heiligthum für die Welt. Jedoch braucht das profane Objekt den Besitzer nicht zu wechseln, und das

fremde Objekt kann mit Einwilligung und Gestattung des Besitzers benützt werden. Hierin unterscheidet sich der Besitz eines Weibes von einem andern profanen Besitze. Abraham mochte die Sara dem Abimelech überlassen haben, und doch blieb sie für Abimelech ein Heiligthum והיא בעלת בעל. In diesem Sinne ist die Verlobungsformel הרי את מקורשת לי die richtigst gewählte, sie drückt aus Besitz und Charakter des Besitzes. So aufgefaßt, ist es auch ganz verständlich, wenn der Talmud das Eheweib in die Kathegorie der geheiligten Objekte zählt, die durch mündliche Bestimmung für einen heiligen Zweck sind geheiligt worden. Das Weib hat sich dazu bestimmt Eheweib zu werden, der Mann hat sie als Eheweib sich angetraut; das Weib fällt hier in die Kathegorie von עולה ושלמים u. s. w., und das wäre ganz richtig. Wenn aber Rab Hamnune gegen Ulle so weit geht, daß er für bestimmte Zeit geheiligte Objekte הרי נטיעת האלו קרבן עד שיקצצו selbst nach abgelaufener Zeit als geheiligt halten will, bis man solche nicht auslöst, indem er in seinem Vergleich mit Kiduschin von der Prämisse ausgeht, daß ein auf Zeit geschlossenes Ehebündniß ohne גט nicht auflösbar sei ומה אילו אמר לאשה היום את אשתי ולמחר אי את אשתי מי נפק׳ בלא גט; und wenn Robo den superfrommen und eifernden Hamnune auf die unrichtige Parallele aufmerksam macht מי קא מדמית קדושת דמים לקדושת הגוף קדושת דמים פקעה בכדי קדושת הגוף לא פקעה בכדי; und wenn Robo קדושת הגוף bei dem Eheweibe sichtlich noch höher ansetzt als bei עולה ושלמים; so scheint dieses Alles mehr in feiner Pietät als im strengen und scharfen Rechte zu wurzeln; und bezüglich der Heiligkeit des Ehebündnisses möchten wir die Distinktion einen Ausfluß des Kulturgesetzes nennen, im Gegensatz zur Konsequenz des Rechtsgesetzes. Als Kulturgesetz ist es recht schön und löblich, daß das Ehebündniß für so heilig betrachtet wird, daß dasselbe, selbst auf bestimmte Zeit geschlossen, ohne גט nicht auflösbar ist; das Rechtsgesetz spricht das nicht. In solchem Kulturgesetz kann es wurzeln, wenn Maimoni als Kodifikator, (nach Nissim P. Ham-

garesch. Sieh Jeruschalmi Kiduschin P. Haomer. H. 1. Mareh Panim Schlagw. הרי זו גיטה, der sich darob über Nissim höchst verwundert ותימא רבתי איכא הכא) noch weiter gehet als Robo; und für den Fall, daß Jemand sagte: היום אשתי ולמחר אי את אשתי, das Weib gar nicht des Mannes geworden ist. Das Rechtsgesetz wird einen solchen §. nicht aufnehmen, aber auch nicht einen §., wie solchen Robo konzipirte. Und dringen wir tiefer ein in die Halacha, o dürfte zugleich erhellen, warum sich Abaja an dem strengen Rechtsgesetze halten mochte, gegen Robo, der Kiduschin auf bestimmte Zeit geschlossen, für nie außer Kraft tretend hält; und was Nissim zur Stelle sagt: אפשר דאביי דמכשה הכי פליג נמי וסביר' ליה דהאומר לאשה היום את אשתי ולמחר אי את אשתי דלמחר נפקא בלא גט dürfte mehr als möglich sein.

In Jebamoth 37, b wird erzählt: Rab und R. Nachman haben an ihren Aufenthaltsorten ausrufen lassen, ob es Frauenspersonen gäbe, die mit ihnen in eine Ehe auf Zeit eingingen: רב כי איקלע לדרדשיר מכריז ואמר מאן הויא ליומא ורב נחמן כי איקלע לשכנציב מכריז ואמר מאן הויא ליומא. Der Talmud will sogar die Möglichkeit annehmen, sie hätten sich nur aufgehalten einen oder einige Tage, was aus der Frage: תבאוה לינשא ונתפייסה צריכה לישב שבעה נקיים ersichtlich ist (S. Ture Sahab E. H. 2, 5); hält aber sicherlich für wahrscheinlicher, wie auch Raschi interpretirt, daß sie sich eine längere Zeit, was ganze Monate und Jahre involviren kann, aufgehalten haben. Daß solche Ehebündnisse sehr verpönt waren, das spricht heraus aus der vorangehenden und nachfolgenden Stelle; und daß solche Ehebündnisse zu den seltensten gehörten, das spricht aus dem Ganzen heraus. Weder aus der vorangehenden noch aus der nachfolgenden Stelle läßt sich mit Bestimmtheit beantworten die Frage: Haben Rab und R. Nachman den auf Zeit angetrauten Frauen Scheidebriefe gegeben? In der vorangehenden Stelle: Rabbi Elieser b. Jaakob lehrte: „Man heirathe keine Frau in diesem Lande, und gehe weg, und heirathe

eine Frau in einem andern Lande" können drei Fälle gemeint sein. Man heirathet eine Frau, ohne voraus zu wissen, daß man das Domizil wird wechseln müssen. Da kann die Auflösung der Ehe nur durch Scheidebrief geschehen. Man heirathet auf unbestimmte Zeit, bis man weggehet; da wird wieder ein Scheidebrief nöthig sein. Man heirathet auf bestimmte Zeit, und dafür ist nicht ausdrücklich bemeldet, daß ein Scheidebrief nöthig ist. In der nachfolgenden Stelle: Rabbi Eliezer b. Jaakob lehrte: „Man heirathe kein Weib mit dem Gedanken sich von ihr zu scheiden"; da wird von Scheidebrief gesprochen, wie es auch natürlich nicht anders gedacht werden kann. Ob es aber eines Scheidebriefs benöthigt, wenn das Weib in ein Ehebündniß auf bestimmte Zeit williget, das ist hieraus mit Bestimmtheit nicht zu entnehmen. So mag auch Tur diese Stellen verstanden haben, und wenn Tur kodifizirt: לא ישא אדם אשה ודעתו לגרשו וכתב הרמ"בם ז"ל ואם הודיע תהלה שהוא נושא אותה לימים ידועים מותר, und sich auf Maimoni und nicht direkt auf die angeführten Stellen in Jebamoth bezieht, wie auch Karo sich darüber verwundert ולא ידעתי למה תלאה רבינו בהרמ"בם (T. E.H. 2); so mag die Ursache darin liegen, weil Tur aus den besagten Stellen mit Bestimmtheit nicht herauslesen kann, daß eine Ehe auf bestimmte Zeit geschlossen, den Scheidebrief durchaus nöthig hat. Eben so wenig dürfte es an Tur auffallend sein, was auch Karo zugeben dürfte, warum er sich nicht auf Nedarim 29, a bezieht: האומר היום את אשתי ולמחר אי את' אשתי מי נפקא בלא גט? Auch Tur dürfte der Ansicht sein, daß nach Abaja bei Trauung auf bestimmte Zeit kein גט nothwendig ist; und so wäre die kodifizirte Halacha wieder keine ausdrücklich gegebene und allgemein angenommene im Talmud. Der Sohn kann hier das ganz Entgegengesetzte annehmen als der Vater; denn während Ascheri die Prämisse des Hamnune als grundfest ansieht, und solche beleuchtet: דמילת' דפשיט' היא דכיון דנעשית אשתו אינה יוצאה ממנו בלא גט והכי אמר בפרק המגרש (דף פ"ג) לענין גט אם אמר היום אי את

אשתי ולמחר את אשתי כיון שפסקה פסקה והוא הדין נמי לענין קדושי׳ דמקשינן הוי׳ ליציאה; kann Tur die Prämisse als unsicher halten, und seine Ansicht mit demselben Zitat beleuchten. Versuchen wir Dieses nachzuweisen. In Gittin 83, b heißt es: בעא מיניה רבא מרב נחמן היום אי את אשתי ולמחר את אשתי מהו — בתר דבעיא הדר פשטה — כיון דפסקה פסקה Robo fragte den R. Nachman: Ließe sich scheiden auf bestimmte Zeit? Kaum die Frage gestellt, hat solche Robo selbst entschieden, natürlich mit Zustimmung des R. Nachman: Geschieden bleibt geschieden. Warum hat Robo den R. Nachman nicht gefragt: Ließe sich trauen auf bestimmte Zeit היום את אשתי ולמחר אי את אשתי מהו? Nach Ascheri wäre die Antwort: Von Geruschin läßt sich schließen auf Kiduschin דמקשינן הוי׳ ליציאה. Das ist nicht ausgemacht, und Jeruschalmi hält ausdrücklich dafür, daß dieser היקש nur für קידושי שטר gelten kann (Kid. P. Haomer Halacha I). Dafür kann es auch Nissim gehalten haben, denn sonst wäre ja Ascheri's Beweis der schlagendste dafür, daß Abaja bezüglich der Trauung auf Zeit übereinstimmet mit Robo. Nach den vorausgeschickten Bemerkungen, daß aus den Stellen in Jebamoth 37, b nicht zu erhärten ist, ob Rab und R. Nachman den auf bestimmte Zeit getrauten Frauen auch Scheidungsbriefe gegeben haben zur Auflösung der Ehe; könnte die Frage: Warum hat Robo an R. Nachman nicht die Frage gerichtet: היום את אשתי ולמחר אי את אשתי מהו? so gelöst werden: Robo hat von R. Nachman gewußt, daß er der auf Zeit angetrauten Frau keinen Scheidebrief gegeben hat, indem er keinen Unterschied macht zwischen קדושת דמים und קדושת הגוף; sondern Alles, was auf eine bestimmte Zeit in den Zustand der Heiligkeit gekommen ist, tritt wieder von selbst in den frühern Zustand zurück, sobald die normirte Zeit abgelaufen ist; auch קדושת הגוף פקעה בכדי. Das Ehebündniß ist Zivilakt, und als solchen hat R. Nachman das Ehebündniß in allen Konsequenzen

behandelt; R. Nachman hielt sich hier an dem strengen Rechtsgesetze. So wußte Robo, was R. Nachman hält von Trauung auf Zeit. Und was hält R. Nachman von Scheidung auf Zeit? Hält sich R. Nachman bei Trauung auf Zeit an dem Rechtsgesetze, so ist die Frage bezüglich Scheidung auf Zeit bald gelöst; und das dürfte auch der Talmud damit sagen wollen: בתר דבעיא הדר פשטה. Das Mosaische Rechtsgesetz hat wol dem Manne und Gatten eine Herrschaft über das Weib eingeräumt, aber Grenzen muß es auch für diese geben. Und so gibt es auch nur eine Alternative: Gebunden sein, oder völlige Freiheit. Ein Drittes, nämlich nicht gebunden sein und nicht frei sein, läßt sich von einem Rechtsgesetze in Ehesachen nicht denken; und darum: Ist ein ein Scheidebrief gegeben, so ist er gegeben für ewige Zeit כיון דפסקה פסקה. Robo ist bei Trauung auf Zeit gegen R. Nachman, bei Scheidung auf Zeit für R. Nachman. Bei Trauung auf Zeit stehet, nach Robo, das Kulturgesetz über dem strengen Rechtsgesetze. Aber wenn dem so ist, so müßte auch konsequenterweise das Kulturgesetz stehen über dem Rechtsgesetze bei Scheidung auf Zeit? Und Kulturgesetz hieße hier: Eine Scheidung auf Zeit היום אי את אשתי ולמחר את אשתי hat gar keine Giltigkeit, wie Jeruschalmi statuirt; und Jeruschalmi ist dabei auch konsequent: Eine Trauung auf Zeit hat ewige Giltigkeit, eine Scheidung auf Zeit hat gar keine Giltigkeit (Jerusch. P. Haomer Hal. I). Entweder ganz gegen R. Nachman, oder ganz für R. Nachman; so dürfte Abaja gegen Robo einwenden, und Abaja hält sich ganz an R. Nachman: Eine Trauung auf Zeit ist von selbst aufgelöst, sobald die bestimmte Zeit abgelaufen ist קדושת הגוף פקעה בכדי. Wie Jeruschalmi so statuirt auch Maimoni bei Scheidung auf Zeit. התנה עליה ואמר היום אין את אשתי ולמחר את אשתי אינה מגורשת (Geruschin 8, 9), und wie Magid Mischne daselbst bemerkt, liest so Maimoni heraus aus Babli (Gittin 86, a); und muß man dort lesen אתקין רבא בגיטי und nicht אתקין רב בגיטי (S. auch מסור' הש"ס). Nun wirft sich aber die Frage auf: Nach

unserer Annahme hält sich wie R. Nachman, so auch Rab bei Trauung auf Zeit an dem Rechtsgesetze, und warum differirt Rab von R. Nachman bei Scheidung auf Zeit? Meiner Ansicht nach ließe sich diese Frage leicht lösen. In dem Zeitalter, wo dieses Gesetz behandelt ward, hatte das Weib bezüglich der Scheidung gar keine Stimme von Seite des Rechtsgesetzes, und je nach dem Grade der Kulturentwickelung, hat sich auch die Rechtsstellung des Weibes herausgebildet. Zwischen der Zeit, wo die Mischna sagt: Man kann den Get schreiben auf das Horn einer Kuh (Gittin 19 a), und der Zeit der Redaktion eines ordentlichen Scheidebriefes, liegt eine ganze Kette von Kulturentwickelung; und das Schlußglied gewann diese Kette in dem Zeitalter Gerson's, wo das einseitige Scheidungsrecht außer Kraft getreten ist. Auf je geringeres Maß das Scheidungsrecht des Mannes reduzirt wird, desto höher stehet das Kulturgesetz. Wenn also das Kulturgesetz entscheiden soll, ob eine Scheidung auf Zeit volle Giltigkeit oder gar keine Giltigkeit haben soll, so wird das Kulturgesetz für Letzteres entscheiden, wie es Jeruschalmi gethan, und wie, nach Maimoni, Rab gethan hatte. Ganz anders verhält es sich bei Trauung auf Zeit. Rab hat ausrufen lassen: Wäre ein Weib da, das in Zeitehe einginge? Ohne Einwilligung des Weibes kann eine Trauung nicht geschehen. Trauungen auf Zeit durften in den seltensten Fällen geschehen sein, und natürlich immer nur mit Einwilligung des Weibes. Das Kulturgesetz stehet hier bezüglich der Rechtsstellung des Weibes, nicht höher als das ursprüngliche Rechtsgesetz; ersteres gibt nicht mehr Recht, als letzteres schon gegeben hat. Aus der Nothwendigkeit eines Scheidungsbriefes erwächst hier kein reelles Interesse für das Weib; und so hält sich Rab wie R. Nachman bei Trauung auf Zeit an dem Rechtsgesetze; und wir hätten auch den Grund gefunden, warum Abaja gegen Robo streiten dürfte bei Trauung auf Zeit.

Halten wir uns an dem Statut des Rab, wie solches Maimoni gibt gegen Raschi, und interpretiren wir die Stelle in Gittin 86, a: לאפוקי מדבעא מיניה רבא מרב נחמן, wie Magid Mischne in-

terpretirt: לומר שאין אומרין כיון דפסקה פסקה אלא שאינה מגורשת כל זמן שאמר לה כפי׳ ולמחר את אשתי; so stellet Maimoni das Kulturgesetz über Rechtsgesetz und Ritualgesetz; und so sagt auch von letzterem Magid Mischne: ויש מי שפסק ספק מגורשת וכן ראוי להחמיר בכל דבר שבערוה. Aber das Kulturgesetz hätte hier einen zweifachen Zweck verfolgt. Die mehr humane Rechtsstellung des Weibes und die Heiligung des Ehebündnisses. Diese beiden Zwecke vereint, trägt ein solches Kulturgesetz den echten und rechten Stempel eines Religionsgesetzes. So wären auch diese beiden Zwecke vereint, wenn nach Robo, und wie auch die Halacha bleibt (E. H. 2, 10 B. Sch. 22), bei einer Trauung auf Zeit die Kiduschin ohne Scheidebrief nicht können aufgelöst werden. Diese beiden Zwecke wären nicht vereint, und im Sinne des Talmud, wo das טב למיסב, nach dem Geiste der Zeit, so schwer in die Waagschale fällt; wäre der Hauptzweck außer Augen gelassen, wenn Maimoni, nach der Ansicht Nissim's, dafür halten sollte, daß so wie bei Scheidung auf Zeit, die Scheidung keine Giltigkeit hat, auch bei Kiduschin auf Zeit die Kiduschin keine Giltigkeit hätten; und Mareh Panim bei Jeruschalmi hätte vollkommen Recht, wenn er annimmt, daß es sich nicht denken ließe, daß Maimoni gegen Robo in Nedarim wäre. Und wie könnte das auch sein? Maimoni stützt ja seine Halacha bei Geruschin auf Rab, und Rab, wissen wir ja, hat ein Weib auf Zeit angetraut. Was von Geruschin gilt, muß nicht gelten von Kiduschin, das sehen wir, nach Maimoni, bei Rab; und dasselbe läßt sich von R. Nachman annehmen. So ist wieder von der Frage des Robo an R. Nachman kein Beweis, wie Ascheri gemeint מקישינן הוי׳ ליציאה, daß Abaja nicht streitet auf Robo; es ist vielmehr genügend Grund vorhanden, daß אביי ורבא bezüglich Trauung auf Zeit in der Halacha auseinander gehen.

Resumiren wir, so ergibt sich, daß nach beiden Talmuden das blanke Rechtsgesetz in Ehesachen für Trauung auf Zeit spricht; daß nach beiden Talmuden nur von Seite des Kulturgesetzes eine etwaige Ehe auf

Zeit, ohne Scheidebrief nicht könnte aufgelöst werden. Es ergibt sich ferner, das hier das Kulturgesetz in zwei eng mit einander verbundenen Zwecke gipfelt: Das Kulturgesetz soll heben die Rechtsstellung des Weibes und die Heiligkeit der Ehe. Es ergibt sich ferner, daß wenn das Kulturgesetz das reelle Interesse des Weibes schmälern könnte, ob des puren Heiligkeitsbegriffes der Ehe, das reelle Interesse an der Ehe höher anzusetzen ist als der pur ethische Heiligkeitsbegriff der Ehe. Nun entstehet die Frage: Wie wäre es, wenn es einen Fall gäbe, wo das ursprüngliche Rechtsgesetz aufrecht stehen könnte, ohne im Geringsten das Kulturgesetz zu gefährden? Ein solcher Fall wäre vorhanden, wenn ein Ehebündniß geschlossen wird bis eine Stunde vor des Mannes Tode. Man machte nämlich bei Kiduschin die Doppelkondition: „Sind vor meinem Tode leibliche Kinder von mir vorhanden, oder sind auch keine Kinder vorhanden, und es lebte auch kein Bruder (väterlicher Seite) von mir; so haben diese Kiduschin volle Kraft bis über meinen Tod hinaus. Sind jedoch vor meinem Tode keine leiblichen Kinder von mir vorhanden, und lebte ein Bruder von mir; so haben diese Kiduschin nur Kraft bis eine Stunde vor meinem Tode“. Bei solcher Zeitehe hätte das Weib gewonnen, und die Heiligkeit der Ehe hätte dabei nichts verloren. Und gesetzt man sähe hier einen Schatten von Minderheiligkeit, so hätte, wie nachgewiesen, das feine Kulturrecht zu weichen, wo es in so starke Kollision käme wit dem reellen Interesse des Weibes. Eine solche Ehe wäre nur, dem Namen nach, Zeitehe, während sie in Wirklichkeit nur durch den Tod aufgelöst wird.

Gehen wir über auf ein anderes Terrain im Talmud, und wir dürften auf dem Wege der freien Forschung ein gleiches Resultat gewinnen.

An sechs Stellen im Talmud (Jebamoth 90, b. Kethuboth 2, b. Gittin 33, a. Gittin 73, a Jeb. 110, a. Bathra 48, b) findet sich die Version:

כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן
לקידושי' מיניה אמר ליה רבינא לרב אשי תינח דקדיש

בכספא קדיש בביאה מאי איכא למימר שויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות

Liest man die Stelle in Kethuboth, so statuirt Robo, als Präservativ gegen weiblichen Leichtsinn einerseits, und zu skrupulöse Keuschheit anderseits: אין אונס בגיטין. Dieses Statut hat zur Folge, daß für den Fall eines אונס, wie bei dem zur Stelle angeführten Exempel, ein sonst mosaisch ungiltiger Scheidebrief, vom rabbinischen Gesetze als giltig erklärt, und die Frau gegen den Willen des Mannes חזו דאתאי חזו דאתאי, als geschieden betrachtet wird. Und wie läßt sich ein solches Statut verantworten? Mosaisch wäre der Get ungiltig, und die Rabbinen erklärten ein Eheweib, aus Präservativgrund als erlaubt für die Welt? ומי איכא מידי דמדאורייתא לא להוי גט ומשום צנועות ומשום פרוצות שרינן אשת איש לעלמא Ja wol, es läßt sich verantworten (אין); und wird motivirt mit obiger Version, die von Raschi und Toßephoth verschieden interpretirt wird. Von Seite der Thora hat kein Dritter das Recht, Einfluß zu üben auf die Giltigkeit eines Ehebündnisses, indem hier Mann und Weib die ausschließlichen Faktoren sind, die das Ehebündniß schließen; und so kann auch im Sinne des mosaischen Gesetzes ein Ehebündniß bedingungsweise geschlossen werden. Nun entstehen aber alle unsere Ehebündnisse mit bedingtem Gattenrecht, die Parteien erklären sich als Eheleute, insoferne sie das Gesetz als solche anerkennt; und auch nur so lange als Eheleute, als sie das Gesetz als solche anerkennt. So haben die Kiduschin a priori bedingte Kraft כל דמקדש אדעת׳ דרבנן מקדש, und dabei kann es zweierlei Konsequenzen geben: Das Ehebündniß wird a priori als ungiltig erklärt, der Mann hätte sich bei den Kiduschin gegen Moral- oder Rechtsgesetz vergangen הוא עשה שלא כהוגן (Jebam. 110, a Bathra 48, b); oder das Ehebündniß wird bis zu einer Zeit als zu Recht bestehend erklärt, und von dieser Zeit an, in Folge einer Eventualität, (wie Keth. 2, u. a. O.) als aufgelöst erklärt. In beiden Fällen

hat der Mann im Momente der Kiduschin die etwaigen Konsequenzen sich gefallen lassen; das Gesetzesorgan handelte von Amtswegen, u. handelte so, weil die Partei das Gesetz dazu ermächtigt hat הוא מקדשה שיהיו קיימין קידושין לפי דברי חכמים - ויהיו בטילין לפי דברי חכמים ע"י גיטין שהכשירו חכמים (רש"י). In beiden Fällen wird es wol dem Manne nicht lieb sein das Gattenrecht zu verlieren, aber Unrecht geschieht ihm nicht; denn das Ehebündniß ist bei solcher Kondition geschlossen worden; und nur insoferne, daß der Mann gegen seinen spätern Willen das Gattenrecht verliert, ist der Ausdruck zu nehmen: אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה. Bei den Kiduschin, so bemerkt Raschi (Jebam. 110, a), sagt der Mann כדת משה וישראל; der Mann macht hiedurch die Giltigkeit des Ehebündnisses abhängig von dem Gesetze. Nun sagt das Gesetz: Das Weib einem Andern weggerissen, haben die Kiduschin keine Giltigkeit ורבנן אמרי דחוטף אשה מבעלה לא ניהויה קידושין; somit hat eigentlich nicht das Gesetz, sondern der Mann selbst die Ungiltigkeit der Kiduschin erklärt, und auch kein Schatten eines Unrechts ist an solcher Ungiltigkeits-Erklärung zu sehen. Um in den Schranken des Gesetzes einen Kulturzustand zu schaffen, müssen oft Privatrechte aufgegeben werden, und muß das Privat-Interesse aufgehen in das Gesammt-Interesse. Schutz der Sittlichkeit und Wahrung der Sittlichkeit משום צנועות ומשום פרוצות ist allgemeines Kulturinteresse; und daraus fließt die Institution: אין אונס בגיטין, die der Mann bei den Kiduschin anerkannt, und sich somit eventuell seines Gattenrechtes entäußert hat. Solcher Tendenz מפני תיקון העולם ist die Institution des Rabban Gamliel senior: ein Get einmal weggeschickt, kann nicht mehr widerrufen werden אינו יכול לא לבטלו ולא להוסיף על תנאו. Der Mann hat die Institution im Momente der Trauung anerkannt, und sich eventuell eines solchen Gattenrechtes entäußert אדעת׳ דרבנן מקדש להיות קדושין

חלין כרת משה וישראל שהנהיגו חכמי ישראל והרי אמרו שיפקיעו כל קידושין שבישראל על ידי גט כזה הילכך הקדושה על מנת כן קידשה (Raschi Gittin 33, a). Aehnliche Tendenz hat die Institution des Rabba und Robo, bezüglich der ausdrücklichen Bemeldung אם מתי beim Get eines שכיב מרע (Daf. 73, a). Auch diesbezüglich hätte sich der Mann im Momente der Trauung eines sonstigen Rechtes גיטו כמתנתו entäußert. In allen diesen Fällen, die an den betreffenden Stellen im Talmud angeführt werden, ist die Aufhebung der Kiduschin keine Lizenz der Rabbinen; sie handelten von Amtswegen, wie sie dazu von Seite der Parteien im Momente der Trauung sind ermächtigt worden; die eigentliche Ungiltgkeits-Erklärung ist im Momente der Trauung von der Partei ausgegangen.

Das Weib wird an den Mann gebunden durch die Handlung der Kiduschin. Die Kiduschin können, wie bekannt, mit ausdrücklicher Bedingung geschehen. Die Partei kann sagen: Wenn keine Gelübde auf dir lasten: Wenn ich so und so viel Vermögen besitze, oder — oder —; hat diese Handlung Kiduschin-Bedeutung; widrigenfalls (בתנאי כפול) ist diese Handlung eine rein profane, ohne alle Konsequenzen. Geschähen die Kiduschin durch Werthübergabe (קידושי כסף), so erklärte die Partei das übergebene Objekt für die Eventualität als bloßes Geschenk; und wären es קידושי ביאה, so erklärt solche die Partei für den eventuellen Fall für בעילת זנות. Das wäre die totale Ungiltigkeits-Erklärung der Kiduschin Seitens der Partei, wenn die Kiduschin eventuell sollen gar nicht in Kraft getreten sein. Die ausdrückliche Bedingung, wie prinzipiell allgemein anerkannt wird, und wie Abaja auch für die Praxis anerkennen durfte, könnte auch lauten: Die Kiduschin treten in Kraft bis auf eine gewisse Zeit. Hiebei mußte die Partei den Kiduschin-Akt als solchen nur für so lange erklären, als die normirte Zeit dauert. Nach Ablauf der normirten Zeit wird der Kiduschin-Akt als profaner angesehen, und das Ehebündniß ist von selbst aufgelöst. So verhielte es sich

mit den ausdrücklichen Bedingungen der Partei im Momente der Trauung. Wenn nun jede Partei, indem sie im Momente der Kiduschin sagt כדת משה ישראל, das Gattenrecht bindet an die Anerkennung des Gesetzes, so involvirt diese Formel zugleich die Erklärung: Wenn das Gesetz die Giltigkeit des Ehebündnisses nicht anerkennt, oder solches für eine gewisse Eventualität als nicht mehr zu Recht bestehend erklärte; so hat für diese Fälle der Kiduschin-Akt (קידושי כסף וקדושי ביאה) als profaner zu gelten; so daß die Kiduschin entweder gar nicht in Kraft getreten sind, oder eventuell ihre Kraft verloren haben. Wenn also das Gesetz die Kiduschin für den betreffenden Fall als bedeutungslos erklärte, so geschah diese Erklärung eigentlich von Seite der Partei im Momente der Kiduschin; wol nicht ausdrücklich, aber eine Partei, die sich eventuell will eines Rechtes entäußern lassen, inkludirt in diese Gesetzesermächtigung zugleich die Bedingung, nach welcher die Partei eventuell des Rechtes kann entäußert werden. So aufgefaßt stehet das Gesetz in vollem Einklange mit der Partei, und das rabbinische Gesetz in vollem Einklange mit dem mosaischen Gesetze. Halten wir fest an dem Begriffe, daß das Gesetz in vollem Einklange stehet mit der Partei; so läßt sich gut hineindenken in die Partei, daß sie für eventuelle Fälle den Kiduschin-Akt, so solcher mit Uebergabe eines Werthes (oder auch einer Urkunde, was im Talmud nicht mit Absicht unerwähnt ist) verbunden wird, für eventuelle Fälle außer Kraft erklärt תינח דקדיש בכספא
Weniger wahrscheinlich schien es dem Fragesteller zu sein, daß die Partei für den Fall eines phisischen Trauungsaktes, nach der bekannten Prämisse: אין אדם עושה בעילתו ב"ז, solchen eventuell als bedeutungslos erklärte קדיש בביאה מאי איכא למימר; und richtiger scheint mir zu sein, indem doch die Antwort, wie bei קדיש בכספא auf der Hand liegt, daß der Fragesteller wissen wollte: ob sich bezüglich gewisser Konsequenzenz in einzelnen Fällen von der einmal angenommenen Prämisse auch abgehen ließe? Die Prämisse, wäre der eigentliche

Kern der Antwort, hat ihre Begründung in der Vermuthung eines moralischen Charakters. Wer einen phisischen Akt als Trauungsakt bestimmt, was überdieß rabbinisch verboten ist, (die Kiduschin sind giltig) von dem gilt diese Prämisse nicht; denn diesen wird nicht abschrecken, den phisischen Trauungsakt eventuell als bedeutungslos zu erklären שויוהו רבנן לבעילתו בעילת זנות. Sehen wir uns diesen Passus genauer an, so bemerken wir bei der gewöhnlichen Auffassung eine auffallend sprachliche Unrichtigkeit. Das Verb שויוהו wird übersetzt „sie gleichen", und der ganze Passus: Sie gleichen seine Bia zu ב״ז. Dann dürfte es aber nicht heißen לבעילתו ב״ז, sodern בעילתו לב״ז. Toßephoth (Keth. Schlgw. תינח) hat auch eine andere, wenn auch an und für sich unrichtige Version: שויוהו רבנן בעילתו ב״ז; während sich Raschi, wie überall, an dem Texte hält. Nach unserer Interpretation wäre der Passus ganz richtig. Wenn die vorausgesetzte Bedingung im Momente der Kiduschin lautet: für den Fall einer eintretenden Eventualität hat der Kinjan Kiduschin aufgehört ein solcher zu sein, und wird für spätere Zukunft als bedeutungsloser Akt betrachtet; so hat auch der Bia-Akt eventuell die Eigenschaft von בעילת זנות anstatt von בעילת קידושין, so wie der קנין כסף eventuell die Eigenschaft von מתנה בעלמא hat. Gemäß der vorausgesetzten Bedingung verfährt das Gesetz: Die Rabbinen bringen mit seinem Akte den Gedanken in Verbindung, daß der Akt eventuell als profaner zu gelten hat שויוהו רבנן ל״ב ב״ז

So die Version an den angeführten sechs Stellen interpretirt, ist die Logik כל המקדש אדעת' דרבנן מקדש eine gesunde, das Recht ואפקעינהו רבנן לקדושין מיני' ein basirtes, und auch der Sprachausdruck ואפקעינהו ein korrekter. Das ganz Entgegengesetzte finden wir bei der Interpretation von Raschi und Toßephoth; und man lese שטה מקובצת zur Stelle in Kethuboth, und man findet eine Flut von Interpretationen zur angeführten Version, die Alle von Raschi

und Toßephoth differiren, obwol die meisten im Grundgedanken mit den zwei Kommentatoren zum Talmud übereinstimmen. Man findet aber auch dort Meinungen, die auch im Grundgedanken differiren; daß nämlich die Kiduschin nicht למפרע sondern מכאן ולהבא als aufgelöst erklärt werden. Es heißt dort ganz deutlich: ואית דמתרצי דכי אמרי' אפקעינהו רבנן לקידושיה מיניה לאו משעת קדושין אלא השתא כשעת מעשה — מכאן ואילך. Prüfen wir Dieses etwas näher.

Nach Raschi wäre der Ausdruck ואפקעינהו gleichbedeutend mit ועקרינהו — אפקע מעיקרא — (Raschi); die Kiduschin wären nie Kiduschin, und das Weib wäre nie sein Eheweib gewesen; auch für den Fall nicht, wenn das Ehebündniß bis zu einer gewissen Eventualität vom Gesetze wäre anerkannt gewesen, und auch Kinder und Kindeskinder dieser Ehe entstammt sind. Und worauf basirte eine solche Ungiltigkeits-Erklärung einer zu Recht bestandenen Ehe? Auf der Prämisse: כל המקדש אדעת' דרבנן מקדש, die Partei hat hiezu im Momente der Trauung die Befugniß gegeben, wie Raschi selbst sagt שהוא תלא בהן. Und läßt sich denken eine solche Konzession? Wo bliebe die Prämisse אין אדם עושה בעילתו ב"ז, wo noch damit so bedeutende Konsequenzen in Verbindung stünden? Raschi unterstützt seine Meinung (Kethub. das.): בשלמא ע"י גט כשר אע"פ שהקדושין קיימין עד עכשיו גזירת הכתוב היא שהגט כורתו ומתיר איסורו מכאן ולהבא אבל זה שאינו גט מן התורה ואתה מכשירו מפני דעתו של זה שקידשה על דעת חכמים ושביטלו על פי הכמים צריך אתה לומר שמעיקרן לא יהו קידושין Hätte die Partei, wie erwähnt, ein solches Recht den Chachamim eingeräumt? Hätte etwa die Formel כדת משה וישראל, wie Toßephoth meint, eine solche Konsequenz? Ist ja aus Kamo (111 b) דאדעתא דהכי לא קדשה נפשה deutlich ersichtlich, daß die Giltigkeit

der Kiduschin strikte nach den Gedanken der Partei zu behandeln ist? Kann ja, nach Abaja, die Partei eine Ehe auf Zeit schließen, wo es keines Get benöthigt? Freilich dürfte Raschi meinen, daß Abaja nicht streitet auf Robo; aber prinzipiell wird ja dieses auch Robo anerkennen, und wäre nicht gerade von hier ein Beweis dafür? Wegen תקנות עגונות haben die Chachamim auf die Zeugenschaft eines עד אחד, eines עד מפי עד, wie auch auf עדות אשה ונכרי מסיח לפי תומו ein Eheweib als מותרת לעלמא erklärt; denn bemerkt שטה מקובצת, (nach רשב"א) der eigentliche היתר wurzelt in אפקעינהו רבנן לקדושין מיניה. Und das ist ganz richtig, indem das Gesetz mit Sicherheit annehmen kann, daß die Partei im Momente der Kiduschin wird stillschweigend in die Bedingung eingegangen sein, daß für die Eventualität des Verschollenseins, die Kiduschin sollen außer Kraft treten; während es aber sicher ist, daß die Partei darin nicht willigte, daß die unterhaltene Ehe eventuell als Konkubinat, und die Kinder, (wenn sie auch darum die Erben bleiben, und in jeder Beziehung für rechtliche Deszendenten angesehen werden) als nicht ehelich sollten betrachtet werden. — So wie es nicht gut denkbar ist, daß die Partei wird die unterhaltene Ehe eventuell als Konkubinat erklärt haben; ebenso ist es nicht denkbar, daß ein Gesetz, Angesichts der furchtbaren Konsequenzen, eine zu Recht bestandene Ehe für gar nicht bestanden wird erklären. Toßephoth will eine solche Nullitäts-Erklärung einzig und allein von der Autorität des Gesetzes herleiten הפקר בית דין הפקר (Kethub. Schlgw. תינח); aber Gesetzes-Autorität ist nicht identisch mit Gewaltthätigkeit, wird dagegen bemerkt (שטה מקובצת). Und bezüglich der schrecklichen Konsequenzen eines sochen Gesetzes, geräth Toßephoth in ein Labyrinth, wofür es keinen Faden gibt um aus demselben herauszukommen (Gitt. 33, a Schlgw. ואפקעינהו). Wie Raschi und Toßephoth das אפקעינהו רבנן קדושין מיניה interpretiren, hätte das Gesetz, wie erwähnt, die furchtbarsten Folgen im Geleite; und um nicht gar zu weitläufig das Objekt

zu behandeln, will ich blos anführen, welches Karikaturblid, in der jüngsten Zeit, ein eben so großer Talmudist als leidenschaftlicher Orthodox*), bei erwähnter Auffassung, von diesem talmudischen Gesetze zeichnet: „Glaube mir, mein Freund, vom Tage an, daß ich zu denken verstehe, betrübt mich diese Halacha, wo alle verbotenen Ehen in erlaubte sich verwandeln können. Nimm an zum Beispiel: Heute schickt N. einen Get seinem Weibe. Der Get ist auf dem Wege, und N. widerruft den Get; so hat der Get dennoch seine Giltigkeit. Und warum? Weil die Rabbinen die Kiduschin für ungiltig a priori erklären, und das Weib gar nicht als sein gewesenes Eheweib zu betrachten ist. Morgen kann N. die Mutter oder die Schwester, oder die Tochter seines Weibes heirathen. Da kann er wieder mit einem Get so vorgehen, und nimmt sich dann wieder das erste Weib. Das böse Spiel nimmt hier gar kein Ende ותמלא הארץ זימה. Ist das eine Institution zu Gunsten der Welt? Eine solche Institution ist ein Ruin der Welt, ein Grab aller Religion und Moral! Es ist wol wahr, daß einige der ältern Kasuisten statuiren, daß für die so getrennten Gatten rabbinisch verboten wäre, die Ehe mit den nächsten Verwandten; aber wir wissen nicht, woher sie dazu das Recht genommen haben. Toßephoth Gittin 33, a sagt von nicht vorsätzlicher Handlung: אם ברור לנו שלא נתכוין לכך לא חיישינן אם יכולין ממזרים ליטהר. So raisonirt fort unser fromme Eiferer, bis er endlich, ob der Ehre des Talmud und des Gesetzes, zur Emendation seine Zuflucht genommen hat. Bis ת״ר״ח, item bis 1847, waren unsere Talmudausgaben bei einem so wichtigen Thema falsirt;

*) Pinkas M. Heilpern in Ungarn (Nach Fürst Biblioth. Judaica). Eigentlich ein Pole, lebte mehre Jahre in Miskolcz. Anfangs fünfziger Jahre ausgewandert nach Amerika, starb am 30. Jänner 1863 in Washington, 62 Jahre alt (Handschriftliche Notizen v. S. L. Brill). Sein Werkchen: תשובות באנשי און האלדהיים וריעיו, gedruckt in Frankfurt am Main שנת תר״ח.

und müßte an den vier Stellen im Talmud, wo es sich um Get handelt, anstatt כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן קדושין מיניה gelesen werden: כל המגרש אדעת׳ דרבנן מגרש ואפקעינהו רבנן גירושין מיניה. Wie gewagt Emendationen überhaupt sind, und wie unrichtig überdies noch die vorliegende ist, will ich hier nicht auseinandersetzen; ich will nur erhärtet haben die Richtigkeit unserer Interpretation der angeführten Version, im Sinne der erwähnten אית דאמרי in שטה מקובצת; ich will nur hervorgehoben haben den Grundgedanken, daß sich eine Ehe auf Zeit schließen läßt. Die Partei erklärt in dem כדת משה וישראל, daß die Kiduschin eventuell ihre Kraft verlieren; und daraus fließt das Recht des Gesetzes die Kiduschin als aufgehoben מכאן ואילך zu erklären, ואפקעינהו רבנן קידושין מיניה: und die Rabbinen nehmen ihm die Kiduschin weg (wörtlich).

Verfolgen wir die Grundidee, daß nämlich die Partei das Recht hat, den Kiduschin bedingte Kraft zu geben, so daß die Kiduschin zu einer gewissen Zeit, oder bei einer gewissen Eventualität außer Kraft treten; so dürfte man doch gerne zugeben, daß das Gesetz vermuthliche Bedingung nicht gleichmäßig behandeln soll mit ausdrücklicher Bedingung. Dieses zugegeben, dürften wir zu folgender Schlußfolgerung berechtigt sein: Adereth stellt die Frage: Nachdem das אפקעינהו רבנן לקדושין מיניה in dem כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש wurzelt: warum spricht das Gesetz das Weib nicht frei auch ohne geringste Zeugenschaft*) (משום תקנות עגונות), wenn der Mann in's Meer gestürzt ist טבע במים שאין להם סוף? Und die Antwort: Ohne wenn auch nur schwachen Nebenumstand, macht das Gesetz von dem אפקעינהו keinen Gebrauch דבכדי לא מפקע להו רבנן לקדושיה. Nach

*) Sieh רש״י Schabbath 145, b, Schlgw. לעדות אשה

unserer Interpretation ist das ganz richtig. Das אפקעינהו basirt auf der Vermuthung: der Mann hat im Momente der Trauung die Kiduschin eventuell außer Kraft gesetzt. Eine Vermuthung, eine wol starke, aber darum noch immer nur Vermuthung. So nimmt das Gesetz die Möglichkeit zu Steuer, daß die sonst ungiltige Zeugenschaft Wahrheit wäre; und Vermuthung und Möglichkeit zusammengenommen, erlaubt sich das Gesetz das Ehebündniß als aufgelöst zu erklären. Daraus ließe sich nun folgern: Hat der Mann im Momente der Kiduschin ausdrücklich erklärt, daß für den Fall N. N. Eventualität einträte, die Kiduschin ihre Giltigkeit verloren haben; daß für diesen Fall das Ehebündniß auch von selbst aufgelöst wäre. Und erwägen wir, daß bei טבע במים שאין להם סוף, und ähnlichen Fällen das קידושין פקעו בכדי die Heiligkeit des Ehebündnisses nicht geringst alterirt, während anderseits das Wohl des Weibes dadurch befördert wird שלא תשב עגונה; so wird auch Robo für solche Fälle dem אביי zustimmen אשה יוצאה בכדי, wenn die Partei im Momente der Kiduschin sich einen solchen Fall ausdrücklich bedungen hat. Dieses eruirt, hätten wir festen Grund gefunden für den Brauch, den Alphassi (שו"ת הרי"ף 118) aus seiner Zeit zitirt, und deß wir Eingangs erwähnt haben: במקום הזה על שהתנו שכל מי שמקדש במקומם אשה אומר בשעת הקדושין כל זמן שתאחר ממקום זה שנה שלימה שתהא מותרת לכל אדם Die Partei hat im Momente der Kiduschin ausdrücklich bedungen, daß die Kiduschin eventuell ihre Kraft sollen verloren haben; und bei solch ausdrücklicher Bedingung, und für solch außerordentlichen Fall, haben die Gründer solcher Institution keinen Grund im Talmud gefunden gegen das אשה יוצאה בכדי.

Wir haben Eingangs erwähnt, daß es sich vielleicht historisch nachweisen ließe, daß trübe Rechtszustände ein Präservativ gegen die traurigen Konsequenzen eines häufiger vorgekommenen Verschollenseins nothwendig gemacht hätten. Wir leben G. L. in geordneten und gesegneten

Rechtszuständen, und Verschollensein gehört nur zu den seltensten Fällen; nichtsdestoweniger verdiente eine solche Eventualität, angesichts der traurigen Konsequenzen, die Aufmerksamkeit des Religionsgesetzes, wenn dagegen auf die leichteste Weise, durch den Gebrauch einer Formel im Momente der Kiduschin, geschützt werden könnte. Und während man, ganz rund herausgesagt, nicht der Rede werth halten durfte, die Einführung des Wechselns der Ringe (Synodal-Referat S. 119—120) beim Trauungsakte, wobei man unmöglich an Kultur so viel gewinnen kann, als man an Originalität verliert; so bewegten wir uns wieder auf echt jüdischem Boden, wenn wir in die übliche Trauungsformel zugleich eine kurze Formel einflechten, wodurch wir eventuellem doppelt traurigem Schicksale vorbeugen könnten. Das Synodal-Referat (S. 124—125) glaubt diesen Gegenstand viel leichter behandeln zu können, und beruft sich dabei auf Autoren, die treu gegeben, und tiefer in sie eingegangen, die Sache nicht so federleicht machen, wie das Referat uns sehen läßt. Es heißt daselbst wörtlich:

„Eine gleiche Anerkennung verdient nicht minder die Verschollen-„heits-Erklärung der kompetenten Behörde. Wenn auch im Talmud „nirgends von einer Verschollenheits-Erklärung gesprochen wird (Sieh „Frankel: Der gerichtliche Beweis S. 144. Anm.), so darf daraus noch „nicht gefolgert werden, es dürfe auch heutigen Tages auf den Grund der „Verschollenheits-Erklärung hin die Ehe nicht als aufgelöst angesehen „werden. Um einen entschwundenen vielleicht in ferner Zone weilenden „Menschen ausfindig zu machen, fehlten zur talmudischen Zeit alle Wege „und Mittel. Uns stehen die Wege offen, wir besitzen Mittel aller Art, „um einen allenfalls in weiter Ferne Weilenden zu erspüren. Demnach „wäre es ein Verstoß gegen die gesunde Logik, behaupten zu wollen, „weil in alter Zeit die Verschollenheitserklärung zu begründen unmöglich „gewesen, darum müssen auch wir, denen die Möglichkeit dazu gegeben „ist, davon abstehen. In der Jetztzeit gelingt es in den meisten Fällen einen „Verschwundenen, so er noch am Leben ist, ausfindig zu machen. Der

„Arm der Regierungs- und Zeitungsorgane reicht nach allen Winkeln
„der Erde. Mögen einzelne Ausnahmen denkbar sein, die Mehrheit der
„Fälle entscheidet nach jüdischem Ritual- und Rechtsprinzipe (זיל בתר
רובא„). Insbesondere dürfen wir dieses Prinzip nicht verletzen, und
„haben auf das Höchstwahrscheinliche (חזקה) — ? — zu achten, wenn es
„sich um das Recht oder Elend einer Wittwe handelt (משום עגונה).

„Dieser Ansicht huldigten schon ältere Rabbiner. In Mordachai
„zu Jebam. f. 58, 6. §. 91 werden mehrere Autoritäten genannt, welche
„in dem Falle Jemand in ein Meer gefallen (במים שאין להם סוף)
„ohne daß sich nach längerer Zeit eine Spur von ihm zeigte, gegen die
„herbeigebrachte Meinung in dem Talmud, der Vermuthung Raum
„geben, er sei ertrunken und die Wittwe habe die Befugniß, in eine neue
„Ehe zu treten. Nachdrücklich wird diese Meinung vertreten in Piskim-
„Bekethubim des R. Israel und 139: ונראים הדברים בזמנינו
אפילו אדם בינוני אם איתא דחי הוא ליה קלא זה כמה„
שנים טפי וטפי מקלא צורבא דרבנן בזמן חכמי התלמוד„
„Man vergleiche damit המבי״ט in קונט׳ עגונות Nr. 221, 223,
„woselbst auf תשוב״רא״ש hinweisend, die Frist eines Jahres als zu-
„reichend erachtet wird, nach deren Verlauf, der Tod präsumirt und die
„Verschollenheit ausgesprochen werden kann. Schließlich zitiren wir noch
נודע ביהודה„ Nr. 147, den wir schon bei einem ähnlichen Falle
„allegirten, woselbst ebenfalls die Verschollenheit zur Begründung der
„Todesannahme gebilligt wird: שיש סברא לתלות דמסתמא
מתה דאם היא עדיין בחיים היה נודע תוך זמן כמה„
שנים מקומה„ Und selbst noch zur Lebenszeit dieses letztern Rabbiners
„S. Landau mangelten fast alle diejenigen Mittel und Wege zur Auf-
„spürung eines Menschen, die seit einigen Dezennien uns geboten sind!
„Der Antrag wird deshalb der Zustimmung aller Sachverständigen und
„Einsichtsvollen sich erfreuen dürfen“.

Wenn der gelehrte Autor dieses Referats den Direktor des Bres-

lauer Seminars, auf den er sich beruft, auch unter die Sachverständigen und Einsichtsvollen zählt; so dürfte der Schluß für etwas pathetisch gehalten werden, und das kann nicht überraschen, denn die Tendenz des Autors ist eine sehr würdige, und man kann dabei sehr leicht den pathetischen Kanzelton anschlagen. Frankel sagt in der zitirten Anmerkung: „Das talm. Eherecht kennt nicht eine Verschollenheitserklärung, und kann nicht durch eine solche die Ehe aufgelöst werden. Sehen wir, was hierüber sagt mein verehrter Herr Schwiegervater (Mos. rabb. Civilrecht I. §. 24): „Hinsichtlich einer Todesvermuthung ist das rabb. Gesetz sehr diffizil. Alle Vermuthungen des Oest. B. G. B. (§. 24) sind von dem rabb. Gesetze nicht angenommen. Wenn von der Geburt ein Zeitraum selbst von hundert Jahren verstrichen ist, wird er doch noch als lebend vermuthet (E. H. 141, 68). Auch eine dreißigjährige Verschollenheit ist keine Vermuthung des Todes (Das. 17, 34). Auch eine Verwundung im Kriege gibt keine Todesvermuthung (Das. 17, 31); eben nicht die Anwesenheit auf einem scheiternden Schiffe, oder in anderer Todesgefahr z. B. in einer von einem schonungslosen Feinde eroberten Stadt; ja sogar wenn er zur Hinrichtung ausgeführt wurde, so lange nicht die vollzogene Justifikation konstatirt ist, wird er nicht als todt vermuthet (Das. 17, 36, 149, 69). In den Zeiten damals war die Communikation nicht so ausgedehnt wie jetzt, daß mit voller Wahrscheinlichkeit anzunehmen gewesen wäre: wenn der Verschollene, oder der, welcher in großer Lebensgefahr war, leben möchte, würde er Nachricht gegeben haben. Ein Intelligenzblatt zur Einberufung der Verschollenen existirte nicht; daher durfte eine Vermuthung des Todes nicht so leicht angenommen werden.“ Der Autor des Synodal-Referats durfte sich diese Schlußbemerkung benutzt haben, darum ist aber seine Schlußfolgerung, wenn wir uns bei der Reform auf talmudischem Boden bewegen wollen, noch keine richtige; und mir scheint es auch für unmöglich, daß hier die talmudischen Heroen von Breslau und Groß-Kanizsa in ihrer Ansicht differirten; beide werden vielmehr hierin übereinstimmen, daß nach streng talmudischem

Ehegesetze, durch Verschollenheits-Erklärung eine Ehe nicht aufgelöst werden kann. Nach dem Referat mußte man annehmen, daß unsere heutigen Zustände hineingetragen in die Zeit des Talmud, auch der Talmud durch Verschollenheitserklärung eine Ehe aufgelöst hätte. Dann bliebe aber die Frage offen: Sind etwa die Fälle von טבע במים שאין להם סוף (Jebam. 121, a) עיר שכבשה כרקום ספינה שאבדה בים והיוצא ליהרג (Gittin 28, b) nicht ganz adäquat den Fällen in unserer Zeit, wo Kraft des Armes der Regierungs- und Zeitungsorgane die Vermuthung als begründet erscheint, daß der Verschollene nicht mehr am Leben ist? Sollte eine Zeugenschaft: Man hat N. in Agonie gesehen (Sieh Toßeph. Jeb. das.) nicht die Vermuthung begründen, daß N. auch gestorben sei רוב גוססין למיתה, und die Frau als heiratsberechtigte Wittwe zu betrachten wäre? Kann etwa der Arm der Regierungs- und Zeitungsorgane die Todesvermuthung stärker begründen als solche Umstände sie begründen können? Wie loben sich Rabban Gamliel und Rabbi Akiba ein solch skrupulöses Gesetz: כמה גדולים דברי חכמים שאמרו מים שיש לה סוף אשתו מותרת מים שאין להם סוף אשתו אסורה (Jeb. das.)! In diesem Sinne sagt Toßephoth daselbst: לא חיישינן לאותו רוב ולא תנשא לכתחלה כמו גבי רוב גוססין דאין מעידין עליהו אף על פי שרובו מתים; und Toßephoth (Das. 36, b, Schlgw. הא לא) schlägt ein solches רוב, indem das מיעוט als מיעוט מצוי angenommen wird; und während nach רשב"א ein מיעוט מתנגד לרוב ganz bedeutungslos ist, gibt es auch nach diesem Autor eine Ausnahme bei מים שאין להם סוף „und sage ich hier סמוך מיעוטא לחזקה" (בינת אדם שער רוב וחזקה). Das Referat beruft sich auf Mordachai, und gibt die Stelle genau an, wo solche zu finden ist; doch was das Referat sagt, ist dort durchaus nicht zu finden. Es wird daselbst behandelt, ob תצא oder לא תצא, wenn die Wittwe geheirathet hat. Wer darob in den Bann zu legen sei, das Weib oder der Mann? Es wird daselbst Rab

Nachman in Schutz genommen, ob seines fast verfänglichen Ausrufs: Bei Gott, Chassa haben die Fische aufgefressen! Und an solcher Stelle findet das Referat den Passus „Die Wittwe habe die Befugniß in eine neue Ehe einzutreten? Wenn solche Stelle die Fische nicht aufgegessen hätten, wüßte ich sonst nicht wohin sie gekommen wäre!

Das Referat beruft sich auf המבי"ט in קונטרס עגונות, und streicht besonders heraus נודע ביהודה. Wer diese zweit Autoren lies't und studiert, wird nicht begreifen können, wie man המבי"ט so leicht behandeln kann, wenn man die Schwerkraft in נודע ביהודה findet, wo המבי"ט angeführt wird? Und wieder, wie man נ"ב als Beleg anführen kann, da doch daselbst vom Verschollensein einer Frau die Rede ist, wo es sich bekanntlich von keinem איסור דאורייתא handelt? Und wenn selbst für diesen Fall die Entscheidung so rigorös ist, daß man mit schwerer Noth, gegen die Nothwendigkeit der הסכמת מאה רבנים zu der Konzession der Wiederverehelichung sich herbeiläßt, bei der allenfallsigen Inbereitschaftshaltung eines Get, für das etwaige Erscheinen des verschollenen Weibes? — Nichtsbestoweniger ist es aber wahr, daß uns המבי"ט mit seiner Berufung auf רוב, einen Faden in die Hand gegeben hat, wodurch wir alle Gänge des scheinbaren Labyrinths ordentlich passiren, in der ganzen Konstruktion des Baues von דיני עגונות eine ordentliche Gliederung sehen, und המבי"ט selbst vielleicht richtiger auffassen können.

Vor Augen gehalten Jebamoth (121, a) wäre zu erklären: Warum gehen die Chachamim nicht בתר רוב bei מים שאין להם סוף? Und gehen hier die Chachamim בתר מיעוט wie R. Meir wegen חומרא דאשת איש; warum nicht auch wie R. Meir bei מים שיש להם סוף? Und ist es רוב, oder ist es ein anderer Grund, worin תקנות עגונות wurzeln? רוב, nämlich רובא דליתא כמן wird bekanntlich, (Chulin 11, a—b) deduzirt aus Gesetz und Vorschrift, wo bei den Fällen, die die Schrift zum Gegenstande hat, die Entscheidung nach רוב als sichtbar erscheint. Ob jedoch die gegebenen

Fälle in der Thora, in Wirklichkeit als Theorie anzunehmen seien für alle Fälle in der Praxis; oder aber, ob die Thora das רוב nur für die angeführten Fälle in der Thora will gelten lassen? diese Frage erfreuet sich keiner einstimmigen Lösung im Talmud. Alle Belege aus der Schrift für Deduktion des רוב (Chulin das.) sind unzureichend, sie erschüttern nicht die Ansicht des R. Meir דחייש למיעוט; und sind eigentlich nur אסמכתות, woran die Rabbanan ihren Schluß aus dem Geiste des Gesetzes entlehnen. Nach den Gesetzen der gesunden Logik fällt wol schwer einen Unterschied zu machen zwischen רובא דאיתא קמן und רובא דליתא קמן, und wären somit beide Kathegorien in dem Schriftausdruck אחרי רבים להטות begründet. Nichtsdestoweniger hat es den Anschein, daß R. Meir einen solchen Unterschied gelten läßt. Der Talmud sucht somit die logikalische Schlußrichtigkeit durch אסמכתות zu unterstützen, und dahin ist auch zu verstehen die Frage im Talmud: מנא הא מילתא דאמר רבנן זיל בתר רובא. Die Rabbanan halten sich zunächst an dem Schriftworte אחרי רבים להטות, so interpretirt auch Raschi (das. 12, a) א"נ אחרי רבים להטות משמע בין רובא דאיתיה קמן בין רובא דליתא קמן דמ"ש האי מהאי ואהא מלתא סמכינן ולא בדקינן כל י"ח טריפות וכו'; und interessant ist das א"נ in korrelativer Beziehung zur vorangehenden Bemerkung: אלא ודאי הלכה למשה מסיני הא דסמכינן ארובא אפילו היכא דאיפשר. Wäre R. Meir gegen הלכה למשה מסיני? Mit dem א"נ entkräftet Raschi die vorangehende Bemerkung, die übrigens auch gar nicht so kritisch sein muß; indem es nicht entschieden ist, ob R. Meir prinzipiell auch wirklich differirt von den Rabbanan. Wir kennen R. Meir nur aus der Praxis רבי מאיר חייש למיעוט; ob מדאורייתא oder מדרבנן, ist unentschieden; und sind auch hierüber die Meinungen getheilt. (S. ראש יוסף). In den Konsequenzen ist ein großer Unterschied. Ist מיעוט

nach R. Meir דאורייתא, so hat מיעוטא דמיעוטא Berechtigung מדרבנן, während umgekehrt מיעוטא דמיעוט׳ ohne Berücksichtigung bleibt. Nehmen wir den konkreten Fall an: Ein Mann ist verschollen durch Sturz ins Wasser; so wäre nach den Entscheidungen, die Meinung, daß R. Meir הייש למיעוטא מדאורייתא ist, die wahrscheinlichere. Die Chachamim statuiren מים שיש להם סוף אשתו מותרת, weil nach ihnen das אשתו אסורה bei מים שאין להם סוף nur ein דרבנן ist, und somit das מיעוט bei ersterem Fall als מיעוטא דמיעוט׳ nicht zu berücksichtigen ist. R. Meir statuirt מים שיש להם סוף אשתו אסורה, weil nach ihm das Miut bei מים שאין להם סוף ein דאורייתא ist, und somit hat das Miuto dimiuto bei מים שיש להם סוף Berechtigung מדרבנן. Mein Sohn, wie bist du aus dem Meer herausgekommen? Ich ward geworfen von Welle auf Welle גל טרדני לחברו וחברו לחברו auf dem Rücken der Wellen ward ich hinausgeworfen ans Land. Wie groß sind doch die Chachamim, indem sie (nicht מדאורייתא) die Frau des ins unabsehbare Meer Gestürzten als verboten erklärt haben! erwiederte hierauf R. Akiba dem so wunderbar wiedergefundenen R. Meir. Wol eine Größe, wenn solche Rettungsfälle nicht für unmöglich gehalten werden, dabei wird jedoch zugegeben, daß das Gesetz solche wunderliche Rettungsfälle nur bei חומרא דאשת איש wird beachten können. Nicht minder wird aber zugegeben, daß ein solcher Miut mit Recht als geschwächt, als מיעוטא דמיעוטא zu betrachten wäre; sobald eine Zeugenschaft, und wenn auch nur der Schatten einer Zeugenschaft die so mächtig begründete Vermuthung des Todes bei Meeressturz und allen ähnlichen Fällen verstärken könnte; hier ist das רוב der Thora entscheidend, und dabei ist auch vollkommen richtig die Halacha, die auch das Vernunftsgesetz unterschreiben wird: הכל נאמנין להעידה (Jebam. 107, a) ע״א עדות אשה או עבד או שפחה או עכו״ם המסיח לפי תומו ועד מפי עד ומפי הכתב ובלא דרישה וחקירה (Maimoni H.

Geruschin 13, 29). Man findet ein Papier, und darauf steht geschrieben: Ploni b. Ploni ist gestorben; so darf das Weib heirathen (das. 28), wenn man auch den Schreiber nicht kennt (Magid Mischne das.); es ist immerhin ein Umstand, bei Verschollensein das Miut zu schwächen. Geht man von רוב ab, so wird man sich nicht so leicht zurecht finden im Talmud, wie wir gleich sehen werden. Maimoni motivirt die Giltigkeit der Einzeugenschaft, und der sonst ungiltigen Zeugenschaften mit מילתא דעביד׳ לאיגלויי, wie es auch der Talmud motivirt; was aber nicht ausreichend wäre bei מצא שטר, wo man die Unterschrift nicht kennt oder bei בת קול. Und nimmt man auch dazu das zweite Motiv des Talmud, wie es auch ראב״ד dazu genommen wissen will, nämlich דאיהי דייקה ומינסבא (Jeb. 93, b 116, b u. a. O.); so wären auch beide Motive zusammengenommen, wie es auch Raschi zugesteht (Schabbath 145, b), viel zu schwach um מתיר zu sein ein אשת איש. Raschi sagt an letzt genannter Stelle, sich beziehend auf den Passus ואין עד מפי עד כשר אלא לעדות אשה בלבד wie folgt: משום דאקילו בה רבנן משום עיגונא וכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקועי רבנן לקדושין מיניה. Diesen Grund will, wie oben bemeldet, auch רשב״א annehmen (S. שטה מקובצת), und so wären, wie auch oben bemeldet, die genannten zwei Motive nur Hilfsmotive zu dem Hauptmotiv אפקעינהו. Dabei bliebe aber die Frage schwer zu lösen (S. נודע ביהודה II. 147): Wenn die Frau in Folge von אפקעינהו heiratsberechtigt ist, wie wäre zu rechtfertigen das תצא מזה ומזה für den Fall, daß der Mann zum Vorschein kommt, war sie ja gar nicht die Frau des ersten Mannes? Ganz anders verhält es sich, wenn als Hauptmotiv רוב angenommen wird, wo dann die beiden Vermuthungen איהי דייקה ומינסבא und מילתא דעבידא לאיגלויי das Miut schwächen und zum מיעוטא דמיעוטא machen; und ginge auch das מילתא דעביד׳ לאיגלויי nicht überall an, so ist doch jeder Schatten

einer Zeugenschaft verbunden mit dem איהי דייקה fähig, das ohnedies mächtige רוב zum vollständigen רוב zu machen. Dabei kann nicht unerwähnt bleiben, daß רוב als geringerer Beweis gilt als Zweizeugenschaft*), was zur Folge hat: daß während bei einer Zweizeugenschaft die Frau als אנוסה betrachtet wird, und eventuell für den ersten Mann erlaubt bliebe, diese bei einer Einzeugenschaft eventuell das harte Loos des תצא מזה ומזה träfe; was ich, um einer etwaigen Frage zuvor zukommen, bemerkt habe.

Auch der Schatten einer Zeugenschaft wird als glaubwürdig angenommen, indem hiedurch allenfalls das Miut geschwächt wird. Von diesem Gesichtspunkte ausgegangen, dürften Umstände, die wenigstens einer Schattenzeugenschaft gleichkommen, Zeugenschaft statt angesehen werden. Ein solcher Umstand wäre nach המבי"ט: Wenn Reuben vom Orte N. nach dem Orte N. gegangen ist, und nicht zurückgekommen wäre, und auf dem Wege nach N., hätte man einen Erschlagenen gefunden. Das רוב, meint der Autor, hat hier einen schwächern Miut als bei מים שאין להם סוף. Wir wären aber allenfalls draußen מסכנת איסור דאורייתא; denn (sagt der Autor) דאזלינן בתר רובא מדאורייתא, und so bliebe noch der מיעוט דרבנן, der durch die für Zeugenschaft geltenden Umstände quasi verschwinden dürfte.

*) Frankel sagt (Der gericht. Beweis S. 146): „Noch ist zu bemerken, daß in den Fällen wo Ein Zeuge völlige Glaubwürdigkeit hat, seine Aussage in der Art von gleicher Kraft mit der zweier Zeugen ist, daß sie durch den Widerspruch eines Zeugen nicht aufgehoben werden kann". Der gelehrte Autor wird zugeben, daß die Kraft der zwei Zeugenschaften nicht überall vollkommen gleich ist. So macht Maimoni bezüglich des Widerspruchs einen Unterschied zwischen ע"א bei עדות אשה und ע"א bei סוטה (H. Geruschin 12, 18) was Beth-Josef als מחבר deutlicher herausstreicht (E. H. 17, 37), und Beth Schmuel 109 hervorhebt. Einen solchen Unterschied macht Toßephoth (Jeb. 117 b) bezüglich בזה אחר זה הכחשה כב"א (Schlagw. ועוד אר"י). Auch macht Toßephoth, indem Jeruschalmi zitirt wird, bezüglich הכחשה einen Unterschied zwischen ע"א bei סוטה und ע"א bei עגלה

So viel zur leichtern Orientirung in dem Thema תקנות עגונות und zum richtigern Verständniß des המבי"ט in der angeführten Stelle. Daß aber nach Hamabit der bloße Umstand eines längern Verschollenseins genügen könnte, die Iguna mattir zu sein, dafür fehlt jeder Anhaltspunkt in der Stelle. Schließlich muß noch bemerkt werden, daß es in unserer Zeit Fälle von Verschollenheit geben kann, und auch gibt, an die das rabbinische Gesetz gar nicht gedacht hat. Leichtsinn oder zerrüttete Vermögensverhältnisse veranlassen zu einem Reißaus von der Heimat, unter fremden Namen, und sonst an sich vorgenommenen Veränderungen*). Wird in solchen Fällen der Arm der Regierungs- und Zeitungsorgane, wenn sie auch in die entferntesten Winkel der Erde dringen, genügen מתיר zu sein ein אשת איש? Dagegen dürften die Fälle wie immer geartet sein, und es kann kein עגונה Fall vorkommen, wenn im Momente der Trauung die Bedingung gemacht wird, wie zu Alphassi's Zeiten: Wenn ich jemals 12 Monate vom Hause entfernt wäre, daß man nichts von mir wüßte, so haben nach Ablauf dieser 12 Monate die Kiduschin ihre Kraft verloren ואת תהי מותרת לכל אדם.

Nehmen wir wieder auf den Faden, wie aus dem Talmud zu eruiren sei, daß konditionelle Kiduschin keine rückwirkende Kraft haben, und wir gewinnen auf dem Wege der freien Forschung einen dritten, und zwar mächtigsten Nachweis. Zu diesem Behufe müssen wir erst in

---

ערופה. Die Ursache des Jeruschalmi bezüglich des Unterschiedes bei הכחשה zwischen סוטה und עגלה ערופה: מפני שכאן רגלים לדבר, ließe sich auch annehmen bei עדות אשה bezüglich עדות והכחשה בבת אחת; und der gelehrte Autor hätte Recht, daß er sich gegen ר"י an der Meinung hält, daß auch bei עדות אשה bei Gleichzeitigkeit der Aussage und des Wiederspruches, der Aussage Glauben geschenkt wird. Und nähme man an, daß ein עד מוכחש doch so viel immer bedeute als קול הברה, oder בת קול und Aehnliches, so wäre es um so gerechtfertigter, daß der auch widersprochenen Aussage Glauben geschenkt wird.

*) Hierauf hat mich mein theuerer und talmudisch gelehrter Bruder, Herr Bernhard Stern in Pest, aufmerksam gemacht.

Nedarim 29 a den untrügbaren פשט hervorheben, daß Abaja aus der Varaitha: שור זה עולה כל ל' יום ולאחר ל' יום שלמים כל ל' יום עולה ולאחר ל' יום שלמים, den Schluß gezogen hat: קדושת הגוף פקעה בכדי; und somit auch, wie Nissim hieraus folgert, Kiduschin auf Zeit von selbst, nämlich ohne Get, ihre Kraft ver- lieren. Dieses festgestellt dürfte mit Fug und Recht die Frage in Kama 110 b: אלא מעתה יבמה שנפלה לפני מוכה שחין תיפוק בלא חליצה דאדעת' דהכי לא קדשה עצמה so zu interpre- tiren sein: Wenn die mit einer Handlung verbundene Absicht soll über Giltigkeit einer Handlung entscheiden, so dürfte ja eine an Muke-Sche- chin gefallene Jebama ohne Chaliza frei werden; denn wird ja voraus- gesetz, daß eine Frau für solchen Fall den Kiduschin will keine Kraft geben, daß die Kiduschin für solchen Fall haben aufgehört Kiduschin zu sein? So interpretirt wäre auch der Ausdruck אדעת' דהכי ganz kor- rekt, und fiele auch die ob berührte Einwendung weg: eine einseitige Be- dingung hätte keine Kraft, denn die Prämisse אין אדם עושה בעילתו ב"ז fände hier keine Anwendung. Haben ja die Kiduschin bis zur Eventualität volle Kraft, und so läßt sich von beiden Parteien eine stillschweigende Bedingung voraussetzen. Aber auch richtig wäre der Schluß: Machte eine Frau die ausdrückliche Bedingung, daß für Cha- liza-Eventualität die Kiduschin keine Kraft haben sollen, dieselben auch die Kraft verloren haben, wenn eventuell der Mann ohne Kinder gestor- ben ist; die Kiduschin haben vor dem Tode des Mannes aufgehört Ki- duschin zu sein. So die Stelle interpretirt ist der Zusammenhang ein logisch geordneter, und wir finden nicht die Härten, die sich sonst bei der Interpretation von Toßephoth zeigen. So dürften auch die Stelle inter- pretirt haben die אית דאמרי in שטה מקובצת, als Anhaltspunkt ihrer Interpretation des אפקעינהו רבנן לקדושין מיניה, nämlich מכאן ואילך. Und schließlich dürften so die Stelle interpretirt haben

die יש נוהגין in תרומת הדשן, wenn sie nämlich ihren Brauch, und das muß doch vorausgesetzt werden, auf Babli stützen wollten. Der Brauch mußte nämlich gewesen sein: im Momente der Kiduschin zu bedingen, daß die Kiduschin für Chaliza-Eventualität ihre Kraft verlieren; und wäre somit das Zitat: ויש נוהגי' להתנות ככה"ג בשעת קידושין שלא תיזקק ליבם אם תפול לפניו nicht dahin zu nehmen, daß שלא תיזקק ליבם die Bedingung gewesen wäre; sondern die Bedingung war wie erwähnt, und שלא תיזקק war der Zweck der Bedingung. Denn das Gegentheil angenommen, die Kiduschin sollen nämlich ihre volle Kraft behalten, und sie soll trotzdem nicht an den Levir fallen, hätte keine sichere Basis im Talmud. So aufgefaßt verstoßen auch die Jesch Nohagin nicht gegen Jeruschalmi, denn im letztern ist ausdrücklich die Rede, wenn ohne Aufhören der Kiduschin die Frau keine זקוקה ליבם sein soll, wie oben deutlich nachgewiesen wurde.

So wären wir am Schlusse unserer Dissertation, und wären auch gekommen zu dem Resultate: Wenn als talmudisch begründet angenommen wird, daß ein Ehebündniß, da wo kein Schatten eines Konkubinats oder sonstiger Heiligkeitsentweihung sichtbar ist, und dabei dem Weibe ein mächtiger Vortheil erwächst, im Momente der Kiduschin für eine gewisse Eventualität als aufgelöst erklärt werden kann; daß, eine solche Begründung angenommen, die Einführung konditioneller Kiduschin gegen Igun und Chaliza, gewiß eine sehr zu empfehlende Institution wäre. So übergebe ich diese Blätter, unter jüdisch-ehrlichen Intensionen, der rabbinisch-gelehrten Welt. Ich erwarte mehr als Kritik, ich erwarte Licht; denn wo es sich um so wichtige Interessen für das jüdisch-soziale Leben handelt, dürfte unsern frommen und gelehrten Vätern in Israel der Himmelsruf: נצחוני בני, gewiß mehr als ein schwaches Bath-Kol sein. Die Väter in Israel, von denen ich Licht erwarte, sind gewohnt die Sache von der Person zu abstrahiren, und wäre die anregende Stimme auch nur ein Bath-Kol; sie verstehen die Zeit zu würdigen, wo auch das freie

Wort seinen fruchtbaren Boden findet, wo das Judenthum nicht mehr bedarf der Apologeten, und die freie und ungeschminkte Dissertation über jüdisches Gesetz und Judenthum nicht mehr beängstiget das latet anguis in herba. Die dießbezügliche Kritik unserer Zeit hat als oberste Maxime: Gesetz und Judenthum, so wie auch Gesetz und Christenthum, lassen sich nicht identifiziren. Was an dem Gesetze zu loben ist, ist nicht immer an dem Bekenner zu loben; was an dem Gesetze zu tadeln ist, ist nicht immer an dem Bekenner zu tadeln. Es kann das Gesetz hoch stehen über der Konfession, es kann die Konfession hoch stehen über dem Gesetze. Letzteres bemerken wir bezüglich des jüdischen Eherechtes. Das Gesetz kennt konditionelle Trauung, wo die gepflogene Ehe Konkubinat werden könnte, und Konkubinat ist dem Judenthume bis in die Seele verpönt „Es wird kein Mensch in Konkubinat leben wollen“ אין אדם עושה בעילתו ב"ז (Jebamot 107, a). Diese Vermuthung ist zur Gesetzes-Prämisse erhoben worden, und mit Recht, indem ein statistischer Vergleich nur das Siegel für die Richtigkeit sein könnte. Wer vermochte die Konkubinatsfälle zusammen zu zählen außerhalb des Judenthums? Wer vermochte davon eine Zahl zusammen zu bringen innerhalb des Indenthums? So kann es nicht im Charakter des Judenthumes wurzeln, wenn, nach angenommener Auffassung des Talmud, auch ohne konditionelle Trauung noch heute der Fall im Bereiche der Möglichkeit läge, daß eine zu Recht bestandene Ehe vom Gesetze als Konkubinat erklärt werden könnte (E. H. 144, 1. B. Sch. 1). Das Gesetz macht den Mann zum Herrn und Gebieter in der Ehe (Kid. 31, a Keth. 65, b u. a. O.), und die jüdische Ehe war und ist Musterehe. „Wer seine Frau liebt wie sich selbst, sie noch in größern Ehren hält als sich selbst, und seine Söhne und Töchter auf den rechten Weg leitet, von dem heißt es (Job 5, 24): Und du nimmst wahr, daß Frieden dein Zelt ist.“ Das Gesetz kannte einseitiges Scheidungsrecht, und das Judenthum sah und sieht den Altar weinen, wenn das Weib der Jugend verstoßen wird (Gittin 90 2). Das Gesetz behandelt polygamische Ehe, und bis auf einen Fall bei dem

Epitropos des Königs Agrippa, der zwei Frauen hatte, u. zw. jede an einem andern Orte (Succa 27, a), sucht man in den 12 großmächtigen Talmudfolianten vergebens nach Bigamiefällen in intelligenten Kreisen. Man findet Bigamie wol bei bemittelter Klasse, wie der Fall zeigt, wo eine Frau zwei Mägde in die Ehe gebracht hat, und der Mann sich noch eine Frau genommen hat (Kethuboth 80, a); derselbe Fall zeigt aber zugleich den rohen Plebejer. Die Intelligenz betrachtete Bigamie als Unkeuschheit. Der Sohn des Naßi stehet an, selbst bei Unfruchtbarkeit*) des Weibes, eine zweite Frau zu nehmen: יאמרו זו אשתו וזו זונתו (Kethub. 62, b); und man lese Sota 2, a und Gittin 90, b, wo beim Unterschiede: הא בזוג ראשון הא בזוג שני, nach meiner Ueberzeugung, nur von Mono- und Bigamie die Rede ist; und es spricht heraus die Verachtung der Bigamie von Seiten der Gesetzeslehrer. Ob des zweiten Weibes geschieht kein Ruf im Himmel, nur bei der Scheidung des ersten Weibes weint der Altar. Das Letztere so aufgefaßt erscheint auch die Halacha, die bezüglich des zweiten Weibes das אם שנאת שלח zum Paragraph erhoben, in viel freundlicherem Lichte (T. E. H. 119). Wie gesagt Gesetz und Konfession sind nicht zu identifiziren, und das Judenthum hatte es als moralischer Körper auch nicht nöthig, die Ehe ihres primitiven Charakters zu entäußern, um, solche zum Sakrament gemacht, eine Heiligung aus der Kirche zu holen; „Ihr sollet heilig sein" sagt die Bibel, vergebens sonst jede Heiligung. Keine Apologie mehr, sondern freie und ungeschminkte Behandlung der Materie! Unsere Zeit ist schon so stark, daß sie auch schon anfängt die Wahrheit zu ertragen, und die Sonne des Rechts stehet schon so hoch

*) Auf diese interessante Stelle machte mich aufmerksam Herr Rabbiner S. L. Brill in Pest, mit der schönen Beibemerkung: daß auch Raschi, Erubin 53, b, die monogamische Ehe bei den Talmudisten hervorhebt, indem er interpretirt: die Frau des R. Eloe war gestorben, was Edels bei seiner Kritik (חדושי אגדות) wol entgangen ist. Die Stellen zu Succa und Kethubot zitirt Frankel (Grundlinien des mos. talm. Eherechts).

am Firmamente, daß Wahrheit vor Unrecht nicht mehr so sehr zu fürchten hat. Das war wol vor Kurzem ganz anders, ein rapider Fortschritt und Dezennien sind Jahrhunderte geworden. Dahin ist zu erklären, wenn noch anno 1860 in Frankels schöner und lehrreicher Schrift „Grundlinien des mos. talm. Eherechts" an einigen Partien ein Apologeten-Duft zu verspüren ist. Der große Frankel konnte sonst unmöglich (S. 11, Anm. 1) aus der Mischna (Jeb. 2, 9, 19) המביא גט ממדינת הים ואמר בפני נכתב ובפני נחתם לא ישא את אשתו מת הרגתיו הרגנוהו לא ישא את אשתו וכו׳ וכולן שהיו להן נשים ומתו מותרות לינשא להם וכולן שנישאו לאחרים ונתגרשו או שנתאלמנו מותרות לינשא להן folgern, wie folgt: Während also in den frühern Fällen dem Argwohn Raum gegeben wird, das Zeugniß über die Scheidung oder den Tod des Mannes sei in der Absicht, dessen Frau zu heirathen, abgelegt worden, fällt, wie Mischna 10 ausführt, wenn der Zeuge verheirathet ist, die Beargwöhnung weg. Auf die etwa vorhandene Absicht, neben seiner Frau jene zu heirathen, wird also nicht reflektirt: offenbarer Beweis des Ungewöhnlichen der Polygamie." Die Mischna 9 spricht von monogamischer, bi- und polygamischer Ehe, und selbstverständlich auch von ehelosem Stande. Der Sendbote, Zeuge ꝛc darf die Frau nicht heirathen. Mischna 10 führt die Fälle an, wo dieses Verbot aufhört solches zu sein; u. zw. gibt es hiefür für den verheiratheten Sendboten, Zeugen ꝛc. zwei Fälle: Es stirbt seine Frau, oder (wie Schaar-Hamelech H. Geruschin 19, 15 die Stelle interpretirt) es sterben seine Frauen; es stirbt der zweite Mann der Frau, wo dann der Sendbote, Zeuge ꝛc. zu seiner Frau, oder seinen Frauen auch diese Frau sich nehmen kann. So faßt auch die Mischna Maimoni auf (H. Geruschin 10, 15), wo die zwei Fälle in erwähnte Verbindung gebracht werden. Der Autor zitirt den zweiten Fall nicht, was wol auch Tur nicht thut, worüber sich Karo verwundert (T. E. H. 12). Doch wird nicht auch etwa der erste

Theil von Mischna 10 negirt werden. „Hat der Gelehrte eine Frau, in Folge von Gelübden, als verboten für ihren Mann erklärt; so darf der Gelehrte diese Frau nicht heirathen. Stand eine Frau in Miun- oder Chalizaangelegenheit von dem Gerichtskollegium, so ist die Frau für einen Jeden von den Richtern erlaubt." Sollte hier die Mischna von blos ledigen Männern sprechen? Es zeigt sich hier ein anderes Moment. Das Verbot die Frau zu heirathen ist blos rabbinisch משום לזות שפתים wie Raschi zu Mischna 9 bemerkt, und wie auch Maimoni (Gerusch. 10, 14) für den דיעבד statuirt. So geben die bemeldeten unvorhergesehenen Zwischenfälle ein מקום לתלות und bis dahin gehet auch die Tragweite der rabbinischen Institution. Vom Gesetze läßt sich nicht schließen auf's Leben, das Gesetz spricht von polygamischer Ehe, wenn auch die Gesetzeslehrer solche verachtet, und sicherlich in Monogamie gelebt haben. So dürfte auch in Sota 24, a 25, b und 26 a, wo die Halacha gegen R. Elieser ist, wie auch Maimoni (H. Sota 2, 10) statuirt (S. Mischne lemelech bezüglich des Widerspruchs zwischen Rambam P. Mischnajoth und Jad chasaka), die Halacha darin wurzeln: daß das Gesetz Bigamie wol zuläßt, und bei bigamischer Ehe die Halacha auch das Entgegengesetzte spricht; direkt aber keine Veranlassung zur Bigamie geben wird, weil von den Gesetzeslehrern Bigamie verpönt ist, und auch R. Elieser sich hier nur nach dem Buchstaben des Gesetzes hält. R. Elieser ergehet sich auch hier in keinen apodiktischen Gegensatz: או שותה או לא נוטלת כתובה was allenfalls angemerkt werden darf. *)

Wesentlicher, was eigentlich in unsere Arbeit einschlägt, ist: Seite 49, Ueberschrift „Auflösung der Ehe", und ibid. Anmerkung 1", wo es heißt: Als oberster Satz gilt: Die Ehe kann nur durch höhere Einwirkung — Tod — oder durch den Mann — Scheidung — aufgelöst werden. Hingegen vermag keine Macht, die Ehe aus irgend welchem Grunde oder aus zum Gesetze erhobenen Präsumtionen für auf-

*) Sieh „Ueber Bigamie und Polygamie im 14. Jahrh. in Navarra u. Castilien" Kayserling's Geschichte der Juden in Spanien und Portugal I. 71.

gelöst zu erklären. Das כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושי מיניה (Kethubot 3 u. a. O.) ist, wie bekannt, nur eine s. g. Rechtsfiction". — Der Autor ignorirt hier einen Gesetzes-Paragraph im Schulchan-Aruch, wo die Ehe nicht nur als aufgelöst, sondern als gar nicht bestanden, respective als Konkubinat erklärt wird. „Wenn N. N. sagt: Hier hast du deinen Get, wenn ich nicht komme im Verlaufe von 30 Tagen; N. N. ward krank, oder war bei der Ueberfuhre aufgehalten worden, und kommt nach 30 Tagen; N. N. schreiet: Ich war durch Kalamität verhindert zu kommen, ich protestire gegen die Giltigkeit des Get: so hat dennoch der Get seine Rechtskraft (אין אונס בגיטין), die Chachamim haben für solchen Fall die Ehe als nicht bestanden erklärt (E. H. 144, 1. B. Schmuel 1)." Und prüfen wir den angeführten Absatz des Autors! Aus irgend welchem Grunde eine Ehe als aufgelöst zu erklären, liegt außerhalb der Machtsphäre des jüdischen Gesetzes. So ist deutlich zu entnehmen aus dem ומי איכא מידי an den betreffenden Stellen im Talmud, wo aus Präservativ-Grund mosaisch zu Recht bestehende Ehen vom rabbinischen Gesetze als aufgelöst erklärt werden sollten. Und doch hätten solche Institutionen Rechtskraft, weil die dazu veranlassenden Gründe die Präsumtion כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש für sich haben. Nun angenommen diese Präsumtion sei nur eine Rechtsfiction, so entbehrten diese betreffenden Institutionen von Robo (Kethubot 3, a), Rabban Gamliel senior (Gittin 32, a), Rabba u. Robo (Gittin 73, a) jeder eigentlichen Rechtsbasis; und es vermochte doch, im Gegensatze zur Behauptung des Autors, eine Macht eine Ehe aus irgend welchem Grunde als aufgelöst zu erklären! Wol ist hier von keiner ganz unmittelbaren Auflösung die Rede, was Raschi in Verwahrungsabsicht so oft herausstreicht; doch der Talmud selbst will diesen Unterschied nicht anerkennen ומשום צנועות ומשום פרוצות שרינן א"א לעלמא? Das Gesetz würde hier auflösen und nicht der Get, und nach einem solchen Feuerlärm der Oppo-

sition gäbe es eine so beruhigende Zurkenntnißnahme der Präsumtion כל דמקדש, wenn solche nur eine bloße Rechtsfiction wäre? Und die Halacha, die wol gegen Rabban Gamliel ist (Maim. H. Geruschin 6, 16, S. Magid Mischne), statuirte für sonstige Fälle die Ehe als aufgelöst (Maim. H. Geruschin 9, 8 und ibid. 9, 16) wenn die Präsumtion, die dem Statut zu Grunde liegt, eine bloße Rechtsfiction wäre? Aber wie immer die Sache ventilirt, wir kommen aus der Fiction nicht heraus, wenn, nach angenommener Auffassung des Talmud, die Präsumtion כל דמקדש dahin ginge, daß der Gatte im Kiduschin-Momente dem Gesetze das Recht eingeräumt hätte, die Ehe eventuell als nicht bestanden, resp. als Konkubinat zu erklären. Der hochgelehrte Autor beläßt es bei der Fiction, und die besprochene Rechtspartie verbliebe im düstern Schatten. Und sonderbar! Was in Aegypten im 16. Jahrhundert Bezalel Aschkenasi, der Verfasser des Schittta-Mekubezeth nicht anstand frei herauszusagen, daß nämlich nach Meinung von Talmudgelehrten (אית דאמרי) das אפקעינהו רבנן לקידושי מיניה nicht a priori, sondern מכאן ואילך zu nehmen sei, und somit auch die Richtigkeit der Halache, bezüglich des bleiernen Konkubinats-Anhängsels, in Frage gestellt wird; während in den jüngsten Dezennien unseres Jahrhunderts, ein für den Statusquo sonst leidenschaftlich eifernde Pole die Korrektheit unserer Talmudausgaben, bezüglich des Passus אפקעינהו רבנן לקידושי מיניה mit einer Kosciuskischen Kühnheit angreift, und auch eine Bresche schießt in die Mauer der Halacha, bezüglich der erwähnten Konkubinatserklärung (תשובות באנשי און): findet es der große Rabbiner und mit Recht hochgeachtete Direktor an dem Breslauer Seminar, anno 1860 noch nicht opportun, an der besagten Rechtspartie eine rechte Sonde der Kritik anzulegen! Und selbst die Halacha in keinen Vordergrund gestellt, denn die betreffenden §§. im Schulchan-Aruch (E. H. 144, 1 und 145, 4) dürften kaum Gelegenheit finden, aus der papiernen Hülle herauszukommen; so dürfte der Autor bei

einer schönen Parallele allerbest in der Lage gewesen sein, die Meinung der erwähnten איכא דאמרי und noch mehr die bemeldete Talmudpartie in schönes Licht zu stellen, und die Schatten zu bannen, die sich in Gespensterform um diese Partie gelagert haben. Konkubinats-Erklärung über zu Recht und in Ehren bestandene Ehen, etwa kein furchtbares Gespenst? Und haben auch Gespenster keine reelle Existenz, und existiren solche nur in den Vorstellungen; so sind ja hier auch die Vorstellungen Gespenster, wenn gleich die reelle Möglichkeit davon abstrahirt wird! — Der Verfasser sagt, S. 41, Anmerkung 3 „Nach dem römischen Rechte, in welchem die Ehe den Charakter des Vertrags annimmt, wird die Ehe von selbst (ohne Tod und Scheidung) gelöst, theils durch das, was jeden Vertrag aufhebt, als ein neu eingetretenes Ereigniß, theils durch die vom Gesetze in diesem Falle vorausgesetzte Einwilligung des Mannes, die Ehe aufzuheben.“ — Das jüdische Ehebündniß ist wol kein Vertrag, auf dessen Entstehen, Fortbestand und Auflösung das Gesetz einen Einfluß üben kann; das ist, wie erwähnt, wol begründet. Nichtsdestoweniger ist auch das jüdische Ehebündniß ein Pakt. Die in Ehe Eingehenden figuriren als Paziszenten, und haben das Recht die Giltigkeit der Ehe an Bedingungen zu knüpfen, und auch die Dauer der Ehe, wie in diesen Blättern erhärtet worden, an gewisse Zeit oder an eventuelle Ereignisse zu knüpfen. Für das Gesetz kann es nur eine Auflösungserklärung auf Grund der Präsumtion geschehener Einwilligung des Paziszenten geben, u zw. handelt hier die Präsumtion von geschehener Einwilligung im Kiduschin-Momente, entgegen dem römischen Rechte, wo die Präsumtion auch von einer spätern Einwilligung des Ehetheils handeln kann. So wollen auch Raschi und Adereth*), wie in diesen Blättern nachgewiesen, die eigent-

*) Der gelehrte Verfasser bemerkt S. 140, Ueberschrift „Auflösung der Ehe durch Tod“, zu dem 3. Absatze: „Die sichere Aussage eines Zeugen hat hier völlige Glaubwürdigkeit, da der Unwahrheit eine evidente, durch nichts zu entkräftende Ueberführnng drohet: Die Rückkehr des todtgesagten Mannes“,

liche Rechtsbasis für die Auflösung der Ehe bei Verschollenheitsfall in der Präsumtion der im Kiduschin-Momente geschehenen Einwilligung sehen. Finden wir also das Ehebündniß in beiden u. zw. contemporänen Rechtsgesetzen als Pakt betrachtet, kennen Beide in derselben Partie zum Gesetze erhobene Präsumtionen; Frage: was sollte uns abhalten von der Annahme, daß im rabbinischen Eherechte, wie im römischen, die Präsumtion dahin gehet, daß es Manneswille war, daß das Ehebündniß für gewisse Eventualität aufhöre Ehebündniß zu sein? So fänden wir die Meinung unserer איכא דאמרי und noch mehr die sonst finstere Talmudpartie illuminirt; so gäbe es hier keine Rechtsfiction, und so wären auch gebannt die Schatten, die um diese Partie wie Gespenster lagern. — Anno 1860, wo, meines Wissens, am Preußischen Landtage über Eherecht verhandelt wurde, mochten wol gewisse Enthüllungen

in Anmerkung 6 wie folgt: „Es wird hier ein mit dem Accusationsprinzip, auf welchem überhaupt der mos.-talm. Criminalprozeß beruhet, übereinstimmender Grundsatz zur Geltung gebracht. „Die Schrift, erklärt R. Aaron Halewi bei Nemuke Joseph zu Alfassi Jebamoth 31, b, hat dem Ermessen der Gelehrten anheimgegeben, welches Zeugniß sie in manchen Fällen für hinlänglich beweisend erachten; und da aus dem im Text gedachten Grunde ihnen hier die Aussage Eines Zeugen genügend erscheint, so hat diese völlige Beweiskraft." Vergleiche auch „Der gerichtliche Beweis S. 145", wo wir hinzugefügt: die Schrift hat, wo sie je zwei Zeugen verlangt (Num. 35, 30. Deuteron. 17, 6 und sonst) die A n k l a g e im Auge; dieser steht die Präsumtion der Unschuld des Angeklagten entgegen. Das Zeugniß über den erfolgten Tod des Ehemannes hingegen ist eine Aussage auf einen U m s t a n d, eine verdächtigende Präsumtion tritt ihr nicht entgegen." — Der gelehrte Verfasser hat den Text nicht vollständig gegeben. Nicht nur Einzeugenschaft, sondern auch eine sonst nirgends beachtete Schattenzeugenschaft, wie: Indirekte Zeugenschaft, Bath-Kol, Kol-Hawara, Nimza-Kathuw u. A., ist bei Verschollenheitsfall adäquat der Einzeugenschaft, und so wird uns die schöne und geistreiche Distinktion des Verfassers in der Durchführung wol im Stiche lassen. Das mochten Raschi Adereth, Hamabit u. A. erkannt haben, daher das Suchen nach einer Rechtsbasis für die Giltigkeit sämmtlicher Zeugenschaften bei Verschollenheitsfall inklusive Einzeugenschaft, welche Rechtsbasis im Talmud nicht direkt angegeben wird, wie in diesen Blättern des Näheren auseinander gesetzt wird.

nicht an der Zeit gewesen sein, und so findet man auch nichts in Frankels Schrift über Auflösung des Verlöbnißes (גט ארוסה), wofür es, leider, in unserer Zeit noch trübe Fälle gibt. Gottlob die Zeiten der edlen Verkleidungen u. der frommen Vertuschungen sind vorüber, keine Apologie mehr! „Was ist dein Freund mehr als ein anderer Freund, daß du uns so beschworen? Mein Freund ist weiß und roth, ragt, wie eine Fahne, von Miriaden hervor" (Hoh. Lied 5, 8—10). „Was ist dein Freund, deine Religion, Israel, mehr als jede andere Religion, daß sie dich so hart beschworen sie nicht zu verlassen, ihr zu folgen über Berg und Stein, wie die liebesentflammte Braut dem verfolgten Bräutigam? Mein Freund, meine Religion ist weiß und roth, voller Leben; unter ihrer Fahne stehen alle Religionen, und wären es auch Miriaden, sie raget über ihnen hinaus, sie wird sichtbar aller Welt, sie hat ein Grün in ihrer Farbe, ein ewig frisches Grün; und ist auch schon so manche Schwester verwelkt, und wird auch noch so manche Tochter verwelken, die Mutter, die uralte Mutter blüht ewig. "ודבר אלהינו יקום לעולם„ Und das Wort unseres Gottes wird ewig bestehen" (Jesaes 40, 8), immer neu erstehen in einem Lebensgrün unter allen Veränderungen, unter jedem Wechsel von Ideen, Prinzipien, Sitten und Gebräuchen; es kann in freien Staaten keine Farbe auf die Fahne aufgetragen werden, die nicht wäre und nicht werden könnte Israels Fahnenfarbe*)". Wie das jüdische Gesetz überhaupt, so stehet auch das jüdische Eherecht hoch über seinen Zeitgenossen**); und wie noch Niemand die Preisfrage zu lösen im Stande war, die vor Jahren in England ausgeschrieben war, und wofür

*) Aus meiner gedruckten Predigt „Das Lösegeld für Judenthum und Vaterland". Gehalten zu Neu=Pest, in den Restitutionstagen der ungarischen Verfassung, פ׳ שקלים 1867.

**) Man lese hierüber den schätzbaren Nachlaß des sel. Dr. M. Zipser ז״ל „Des Flavius Josephus Werk: Ueber das hohe Alter des jüdischen Volkes gegen Apion, nach hebräischen Originalquellen". Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben und bevorwortet von Dr. Ad. Jellinek. Unter Andern: 10. Abschnitt, S. 129—133.

das Christenthum überhaupt einen theuern Preis bezahlen möchte: Gibt es auf ethischem Gebiete eine Doktrin im s. g. neuen Testament, die nicht in biblischer u. talmudisch-rabbinischer Literatur vorkäme? so wäre auch die eventuelle Preisfrage nicht zu gewinnen: Gibt es im jüdischen Ehegesetze eine Partie, die sich für's sozielle Leben als durchaus drückend manifestiren müßte? Es gibt Balsam in Gilead, es gibt Aerzte, die diesen Balsam kennen. So komme von unserem talmudischen Gilead aus der Balsam gegen die drei in dieser Schrift besprochenen Uebel, und für die in dieser Schrift zur Heilung empfohlene Herzenswunde; gegen

a) die trüben Konsequenzen eventuellen Kiduschin-Mißbrauchs (קידושי אירוסין),

b) gegen das harte Loos einer Frau bei Verschollenheit des Gatten (אלמנה חיה),

c) gegen unschuldige Gefangenschaft einer kinderlosen Wittwe (זקוקה ליבם), und

d) für die Wiederaufrichtung des zerstörten Herzens und Hauses unter der Hand eines liebevollen Schwagers (יבום).

Die liebe Natur, sagen unsere Weisen, hat das Heilmittel früher erschaffen als die Wunde. Natur und Gesetz haben einen und denselben Schöpfer. „Die Thora Gottes ist vollkommen, labet die Seele" (Psalm 19, 8). „Wie bekundet sich ihre Vollkommenheit? Indem sie labet die Seele. Wie vermag sie zu laben die Seele? Weil sie vollkommen ist" (Jalkut ibid.).

ת׳ ו׳ ש׳ ל׳ ב׳ ע׳

Druckfehler.

Seite	11,	Anm. Rabkesch	soll heißen	Riwkesch
„	14	רשאה	„ „	רשאי
„	23	In Klammer vor (Erub.	„ „	Aboth 6, 2
„	39	Namen בוטי	„ „	Nomen . . .
„	„	Barthenura	„ „	Bertinoro
„	55	als Machmir	„ „	denn als . . .
„	61	Dränger ist	„ „	Dränger nicht ist
„	68	מי שלמד תורה	„	מי שעוסק בת"ת (Aboth 6, 2)
„	76	Anm. Refuß	„ „	Refus
„	109	Hyänenthränen	„ „	Krocodilthränen
„	110	à tout pris	„ „	à tout prix
„	173	שהוא תלא	„ „	שהוא תלה
„	175	1847	„ „	1848

Pränumerations-Verzeichniss.

Herr Aronsohn Löbl in Karlsburg
„ Albachary Jakob in Pest
„ Angelus J. in Neu-Pest
„ Auer David in Pest
„ Auspitzer Heinrich in Brünn
„ Bacher Simon jüd. Literat. in Pest
„ Bachrach Julius in Gr.-Kanizsa
„ Back Isr. Dr. Religions-Profess. in Pest
„ Bakonyi Max in Pest
„ Barach Benedikt jur. Dr. in Pest
„ Barnay Ign. Gemeinde-Sekretär in Pest
„ Baron Jacob in Keszthely
„ Bauer J. in Neu-Pest
„ Baumann Josef in Pest
„ Baumgarten Ignatz in Pest
„ Baumgarten Ph. H. in Pest
„ Beck Bened. jur. u. philos. Dr. in Wien.
„ Beck Hugo jur. Dr. in Pest
„ Beck Max, Direktor der ungar. Escompte u. Wechslerbank in Pest
„ Beck Moritz in Keszthely
Frau Beck Adeline in Keszthely
Herr Beer Berthold Gemeinde-Präses in Ofen
Herr Beer Salom. u. Comp. in Pest
„ Beimel Jacob in Pest
„ Bergl Jonas in Neu-Pest
„ Berger Philipp öff. Lehrer in Neu-Pest
„ Bleier Adolf med. Dr. in Pest
„ Blum Max in Neu-Pest
„ Boscovitz Alois Dr. prakt. Arzt in Neu-Pest
„ Brachfeld Max in Pest
„ Braun A. W. Inhab. einer Handelschule in Pest
„ Breitner G. Löbelsohn in Triest
„ Brill S. L. Rabbiner u. Präses des Rabbiner-Kollegiums in Pest
„ Brill Simon in Neu-Pest
„ Brode jur. Dr. in Pest
„ Bruck Joachim in Sárbogárd
„ Brückner M. in Samabor
„ Brüll Herrmann in Pest
„ Brüll Ignatz in Pest
„ Brüller Sigm. öff. Lehr in Keszthely
„ Cavalura Angelo in Triest
„ Csillag Jacob in Neu-Pest
„ Danieli Jona in Triest
„ Delikat M. Josef in Neu-Pest
„ Deucht Adolf in Neu-Pest

Herr Deucht Jacob in Neu-Pest
„ Deutsch Adolf jur. Dr. in Gr.-Kikinda
„ Deutsch Alexander in Neu-Pest
„ Deutsch Baruch in Pest
„ Deutsch Eman. Oberrabb. in Illok-Palánka
„ Deutsch Heinrich Präparandie-Direktor in Pest
„ Deutsch Ignatz in Pest
„ Deutsch Moritz in Pest
„ Deutsch S. u. Brüder in Pest
„ Deutsch Sigmund in Neu-Pest
„ Diener Moritz in St. Nikolaus
„ Drechsler Isak in Neu-Pest
„ Dreyfus Ruben in Pest
„ Duschak Heinrich in Pest
„ Duschak M. Dr. Rabbin. in Gaja
„ Ebenspanger in Gr.-Kanizsa
„ Egger Adolf in Pest
„ Ehrenwald Simon in Neu-Pest
„ Ehrlich Max Rabb. in Körmend
„ Ehrlich M. Rabbiner in Rechnitz
„ Eibenschütz M. in Pest
„ Eichberg Adolf öff. Reallehrer in Gr.-Kanizsa
„ Eigner Simon in Pest
„ Eisenstädter Ignatz in Temesvár
„ Eisler Brüder in Pest
„ Eisner Ignatz in Mohács
„ Elfer Adolf med. Dr. in Ipolyság
„ Ellenberger Heinrich Direktor der Triester Assicurazioni Generali in Pest
„ Elsner Hermann in Neu-Pest
„ Engländer Eduard jur. Dr. in Pest

Herr Engländer Louis in Gr.-Kanizsa
„ Fassel Emanuel in Pomász
„ Fassel Friedrich in Prossnitz
„ Fassel Jacob in Prossnitz
„ Fassel Moritz in Pomász
„ Fassel Sigmund in Brünn
„ Felsenburg Moritz in Pest
„ Fenyvessy Adolf Reichstags-Stenograf in Pest
„ Figdor Carl in Wien
„ Figdor Josef in Pest
„ Figdor Viktor in Neu-Pest
„ Finaly Sigm. med. Dr. in Pest
„ Fischer Johann in Pápa
„ Fischer Jos. Dr. Inhaber einer Handelschule in Pest
„ Fischmann Nathan in Neu-Pest
„ Fleischel Josef in Pest
„ Fochs Anton in Pest
„ Fon Dezső in Neu-Pest
„ Fornheim David Sparkasse-Vice-Präses in Neu-Pest
„ Frankel Dr. Kaiserbad-Arzt in Ofen
„ Freund Heinrich in Pest
„ Fried Salomon in Szigethvár
„ Friedmann Bernhard jur. Dr. in Pest
„ Friedmann Hermann in Neu-Pest
„ Friedmann Ignatz in Temesvár
„ Friedmann Moritz Oberkantor in Pest
„ Friedmann Moritz in Baja
„ Fuchs Jos. med. Dr. in Pest
„ Fuchs Max in Neu-Pest
„ Gans Bernard in Pest
„ Glück J. in Neu-Pest

Herr Glück M. in Kaschau
„ Goldberger S. de Buda in Pest
„ Goldberger Raph. Dr. Oberrab. in Ofen
„ Goldmann II. Kantor in Gr.-Kanizsa
„ Goldstein Simon jur. Dr. in Pest
„ Goldzieher Ign. Dr. Privatdocent an der Universität in Pest
„ Gotthilf Eduard in Temesvár
„ Graber Max in Sz. Márton
„ Gross David in Neu-Pest
„ Gross u. Weis in Pest
„ Grossman Leop. med. Dr. in Pest
„ Gruber Jacob in Pest
„ Gruber Josef Advocat in Pest
„ Grün Adolf in Neu-Pest
„ Grünfeld Carl in Neu-Pest
„ Grünhut Heinrich in Pest
„ Grünwald Coloman in Neu-Pest
„ Gutmann S. H. de Gelse, Gemeinde-Präses in Gr. Kanizsa
„ Günsberger Lazar in Boglár
„ Hadl Sam. Dr. Gemeinde- und Bezirksarzt in Neu-Pest
„ Handl Coloman in Neu-Pest
„ Handlei Gottlieb in Neu-Pest
„ Hecht Bernhard in Neu-Pest
„ Hecht Ignácz in Neu-Pest
„ Hecht Jonas in Pest
„ Heidlberg L. W. in Pest
„ Helfer Wilh. Med. Dr. in Pest
„ Heller Ephraim in Pest
„ Hendl M. in Neu-Pest
„ Hermann Adolf Dr. Primararzt in Pest
„ Hermann S. Med. Dr. in Pest

Herr Herz Ladislaus in Pest
Frau Herz Rosalie in Pest*)
Herr Herz Jácob in Neu-Pest
„ Herzog Jac. in Stuhlweissenburg
„ Herzog M. A. u. Comp. in Pest
„ Herzog Rudolf in Pest
„ Hirn F. in Neu-Pest
„ Hirsch August in Pest
„ Hirsch Ignacz in Pest
„ Hirsch M. Oberrabbin. Alt-Ofen
„ Hirsch Wilhelm in Pest
„ Hirschl Leopold in Gyöngyös
„ Hirschler Ignatz med. Dr. in Pest
„ Hirschler Leon u. Comp. in Pest
„ Hitschman Ignatz in Neu-Pest
„ Hochmuth Alex. Obberrabbiner in Veszprém
„ Hofman Adolf in Keszthely
„ Hofman Samuel in Gr.-Kanizsa
„ Hofman Ignatz in Neu-Pest
„ Holitscher Philip in Pest
„ Holländer B. in Pest
„ Holländer Leo in Eperies
„ Horn Eduard Reichstags-Abgeordneter in Pest
„ Horowitz Samuel in Maros-Vásárhely
„ Jassowitz Simon in Neu-Pest
„ Jellinek Moritz Strassenbahn-Direktor in Pest
„ Jesurun M. G. in Triest

---

*) Gestorben in Ehren, nach einem ehrenhaften und ehrenvollen Leben, im 72. Lebensjahre, am 8. Feber 1873.

Herr Josefi Wilh. Dr. in Pest
„ Junger Ignatz in Neu-Pest
„ Kanitz Gabriel in Pest
„ Kain David med. Dr. in Kassau
„ Kann Emanuel in Pest
„ Kantor Oszwald Industriebank Direktor in Pest
Frau Kassowitz Rosalie in Pest
Herr Kayserling M. Dr. Rabbiner und Prediger in Pest
„ Klein David in Neu-Pest
„ Klein David in Kaposvár
„ Klein Salamon in Pest
„ Kohen J. J. in Pest
„ Kohn David in Neu-Pest
„ Kohn Peter in Neu-Pest
„ Kohn Samuel Dr. Rabbiner und Prediger in Pest
„ Kohn Salamon Oberrabbiner in Keszthely
„ Kohn Salomon Religions-Professor in Pest
„ Kohut Alex. Dr. Oberrabbiner in Stuhlweissenburg
„ König Adolf Gemeinde-Präses in Neu-Pest
„ Korscholitz Sigmund in Neu-Pest
„ Kraus Mayer in Pest
„ Kraus Wilhelm in Neu-Pest
„ Kreisler Isak in Kodorkud
„ Kunewälder Sigmond med. Dr. in Pest
„ Kunosy Ludvig Direktor der allg. Lebens- und Renten-Assekuranz in Pest
„ Kurländer Anton in Pest

Herr Kurzweil D. in Pest
„ Kürschner Isr. in Gr. Kanizsa
„ Lackenbacher S. in Szigethvár
„ Landau L. R. in Pest
„ Langfelder Simon in Neu-Pest
„ Lányi Jakob Gemeinde-Präses in Pest
„ Ligeti Josef med. Dr. in Stuhlweissenburg
„ Lasar Julius in Keszthely
„ Laczko Adolf in Pest
„ Lax Samuel Bez. Thierarzt in Neu-Pest
„ Leiner Brüder in Neu-Pest
„ Leitner Armin med. Dr. in Pest
„ Leitner M. L. in Pest
„ Lengyel Josef in Marcalli
„ Leopold Alexander in Szegszárd
„ Lemberger H. med. Dr. in Baja
„ Lerchenfeld Jakob in Kapuvár
„ Lévay Heinrich Direktor der I. ung. Assekuranz in Pest
„ Lichtenberg Moritz in Szegedin
„ Lichtschein Ludwig Oberrabbiner in Gran
„ Lichtenstein Josef in Neu-Pest
„ Lichtenstein Moritz in Neu-Pest
„ Lipner Jakob in Neu-Pest
„ Löblin Max med. Dr. in Ofen
„ Löw Tobias Dr. königl. Oberstaatsanwalt-Substitut in Pest
„ Löwensohn Leopold und Sohn in Látrány
„ Löwensohn Peter in Látrány
„ Löwinger Israel Gr. Kanizsa
„ Löwy Dawid in Neu-Pest
„ Löwy D. M. in Gr. Kanizsa

Herr Löwy E. M. Bez. Rabbiner in Csurgó
„ Löwy Ignatz med. Dr. in Pest
„ Löwy Josef in Gr. Kanizsa
„ Löwy Moritz in Pest
„ Mandl Bernhard in Keszthely
„ Mandl Moritz in Pest
„ Mandl Paul jur. Dr. in Pest
„ Mannheimer Friedrich Relig. Professor in Pest
„ Mannheimer Ignatz jur. Dr. in Pest
„ Märle Moritz in Pest
„ Mayerhofer Salomon in Csurgó
„ Melli S. R. Rabbiner in Triest
„ Mersch Ignatz in Gr. Kanizsa
„ Mezei Moritz jur. Dr. in Pest
„ Morawitz Adolf in Pest
„ Morgenstern M. Bez. Rabbiner in Marcalli
„ Moses Sebastian in Sissek
„ Müller Adolf in Neu-Pest
„ Müller Alexander in Pest
„ Nagel Hermann in Pest
„ Nathan J. in Neu-Pest
„ Netter Albert in Pest
„ Neumann Bernhard in Pápa
„ Neumann Jacob in Szentes
„ Neuschloss Bernhard in Pest
„ Neuschloss Carl in Pest
„ Neustadt Gustav in Pest
„ Nobl Josef med. Dr. in Pest
„ Oberländer Isr. in Keszthely
„ Oblat Jacob in Totis
„ Oblatt Moritz öff. Lehrer in Pest
„ Oesterreicher Eduard med. Dr. in Pest
„ Plesch Simon in Pest

Herr Pollak Adolf in Pest
„ Pollak Heinrich med. Dr. in Pest
„ Pollak L. Rabbiner u. Prediger in Pest
„ Pollak Samuel in Pest
„ Pollatschek Jacob in Neu-Pest
„ Politzer Simon med. Dr. in Warasdin
„ Popper Josef med. Dr. in Miskolcz
„ Popper Phillipp in Gran
„ Prager Wolfgang in Keszthely
„ Preisach Dr. Bez.-Arzt in Keszthely
„ Reich Jos. jur. Dr. in Pest
„ Reich Ign. öffentl. Lehrer u. Literat in Pest
„ Reich Josef Naturarzt in Rákos-Palota
„ Reinitz Josef med. Dr. in Pest
„ Reinitz L. in Pest
„ Reinitz Samuel in Pest
„ Reusz Carl in Pest
„ Ringer Josef in Pest
„ Rosenberg Isidor jur. Dr. in Szegedin
„ Rosenberg Isr. in Gr.-Kanizsa
„ Rosenberg Ludwig in Pest
„ Rosenzweig Leopold in Pest
„ Rosenzweig Markus in Neu-Pest
„ Roth Ahron Bez.-Rabbiner in Sziklós
„ Roth S. in Pest
„ Rothberger med. Dr. in Pest
„ Rothschild Albert in Gr.-Kanizsa
„ Rott Josef Sekretär der Triester

Assicurazioni Generali in Pest

Herr Rozsay Josef Dr. kön. Rath Primararzt in Pest

„ Rust B. in Pest

„ Schanzer Moritz in Neu-Pest

„ Schapringer Joachim in Fünfkirchen

„ Scharmann Samuel Gemeindepräses in Temesvár

„ Scheiber Salom. II. Kantor in Neu-Pest

„ Schiff J. in Pest

„ Schlesinger Alex. in Keszthely

„ Schlesinger Ignatz in Pest

„ Schlesinger Ignatz in Pest

„ Schlesinger Jacques med. Dr. in Pest

„ Schnitzer Rabb. u. Prediger in Komorn

„ Schossberger S. W. de Tornya in Pest

„ Schott A. in Triest

„ Schöffer Anton in Neu-Pest

„ Schön W. Pester städt. Assekuranz-Direktor in Pest

„ Schönberg Armin jur. Dr. in Pest

„ Schönfeld Adolf in Pest

„ Schönhauser Sam. in Neu-Pest

„ Schreiber Moritz in Pest

„ Schwab David Dr. Literat in Pest

„ Schwarz David med. Dr. in Lengyeltóti

„ Schwarz Hermann in Pest

„ Schwarz Isak u. Sohn in Neu-Pest

Herr Schwarz J. Bezirks-Rabbiner in Csakathurn

„ Schwarz Moritz öff. Lehrer in Neu-Pest

„ Schwarz Samuel in Neu-Pest

„ Schwarz Wilhelm Gemeinde-Präses in Agram

„ Schweiger Adolf in Pest

„ Schweiger Martin Präsident der jüd. Landes-Kanzlei und des VI. Gemeinde-Distrikts in Pest

„ Schütz M. prakt. Arzt in Keszthely

„ Schwimmer Ernest med. Dr. in Pest

„ Sgalitzer Josef in Wien

„ Silbinger Samuel in Neu-Pest

„ Simon Josef jur. Dr. in Pest

„ Singer Alex. in Neu-Pest

„ Singer Samuel in Gr. Kanizsa

„ Seligmann E. dirig. Lehrer in Pest

„ Seligmann Mor. Dr. prakt. Arzt in Neu-Pest

„ Sidon Adolf Dr. Bez. Rabb. in Simánd

„ Sommer Julius in Pest

„ Sommer H. Bez. Rabbiner in Diákovár

„ Sonneschein Salomo Dr. Rabbiner in St. Louis

„ Sonnenfeld Jakob's Söhne in Neu-Pest

Frau Spitz Fani in Neu-Pest

Herr Spitz Wolfgang Bez. Rabbiner in Ádánd

„ Spitzer Ignatz in Eisenstadt

„ Spitzer Samuel Oberrabbiner

Besitzer des gold. Verdienstkreuzes in Essek
Herr Stein D. in Triest
„ Stein Jacob in Kaposvár
„ Stein Nathan de in Pest
„ Steiner Simon in Neu-Pest
„ Steinfeld Anton in Debreczin
„ Steinhardt Jacob Oberrabbiner in Arad
„ Steinitz Ignatz in Pest
„ Stern Bernhard in Pest
„ Stern Carl in Ficseház
„ Stern J. M. in Gr. Kanizsa
„ Stern M. E. in Wien
„ Stern Simon in Pest
„ Stiller Berth. med. Dr. in Pest
„ Störk M. prakt. Arzt in Ofen
„ Strasser D. L. Bez. Rabbiner in Kula
„ Sugár David in Miskolcz
„ Szombati Adolf in Pest
„ Tafler Adolf in Pest
„ Téry Jos. med. Dr. in Pest
„ Tiller Moritz in Pest
„ Topf Leopold in Neu-Pest
„ Trébics Ignatz Oberbeamter der ung. Bodenkredits - Instituts in Pest
„ Trostler Sigm. med. Dr. in Boglár
„ Ulmer Leopold in Neu-Pest
„ Ullman Carl in Pest
„ Ungar Samuel med. Dr. in Homonna
Herr Urban Rudolf in Neu-Pest
„ Vidor Sigm. med. Dr. in Pest
„ Wachsler Adolf in Neu-Pest
„ Wahrmann Moritz Reichstags-Abgeordneter in Pest
„ Waitzenkorn u. Comp. in Pest
„ Waldmann Adolf in Neu-Pest
„ Wallfisch Paul in Arad
„ Wassermann J. in Pest
„ Wechselmann J. in Pest
„ Weiser Carl jur. Dr. in Pest
„ Weiss Alex. in Keszthely
„ Weiss David in Neu-Pest
„ Weiss Hermann in Neu-Pest
„ Weiss u. Sibermann in Pest
„ Weiss M. A. in Pest
„ Weiss Moritz in Pest.
„ Weltner Jacob in Keszthely
„ Wiener Leopold in Pest
„ Wilheim Adolf in Neu-Pest
„ Wilheim Jacob in Lengyeltóti
„ Wilheim Markus in Neu-Pest
„ Wilhelm med. Dr. in Pest
„ Wittmann Is. Cantor in Neu-Pest
„ Wolfinger u. Comp. in Pest
„ Wolfinger Hermann in Pest
„ Wolfner Julius in Pest
„ Wolfner Ludwig Besitzer des gold. Verdienstkreuzes in Neu-Pest
„ Wolfner Sigmund in Pest
„ Zilahy Paul Dr. Literat in Pest.

30/II 19.8

30/II 198

Szterényi, Albert

Ueber ehegesetzliche Zeitfragen

Pest 1872